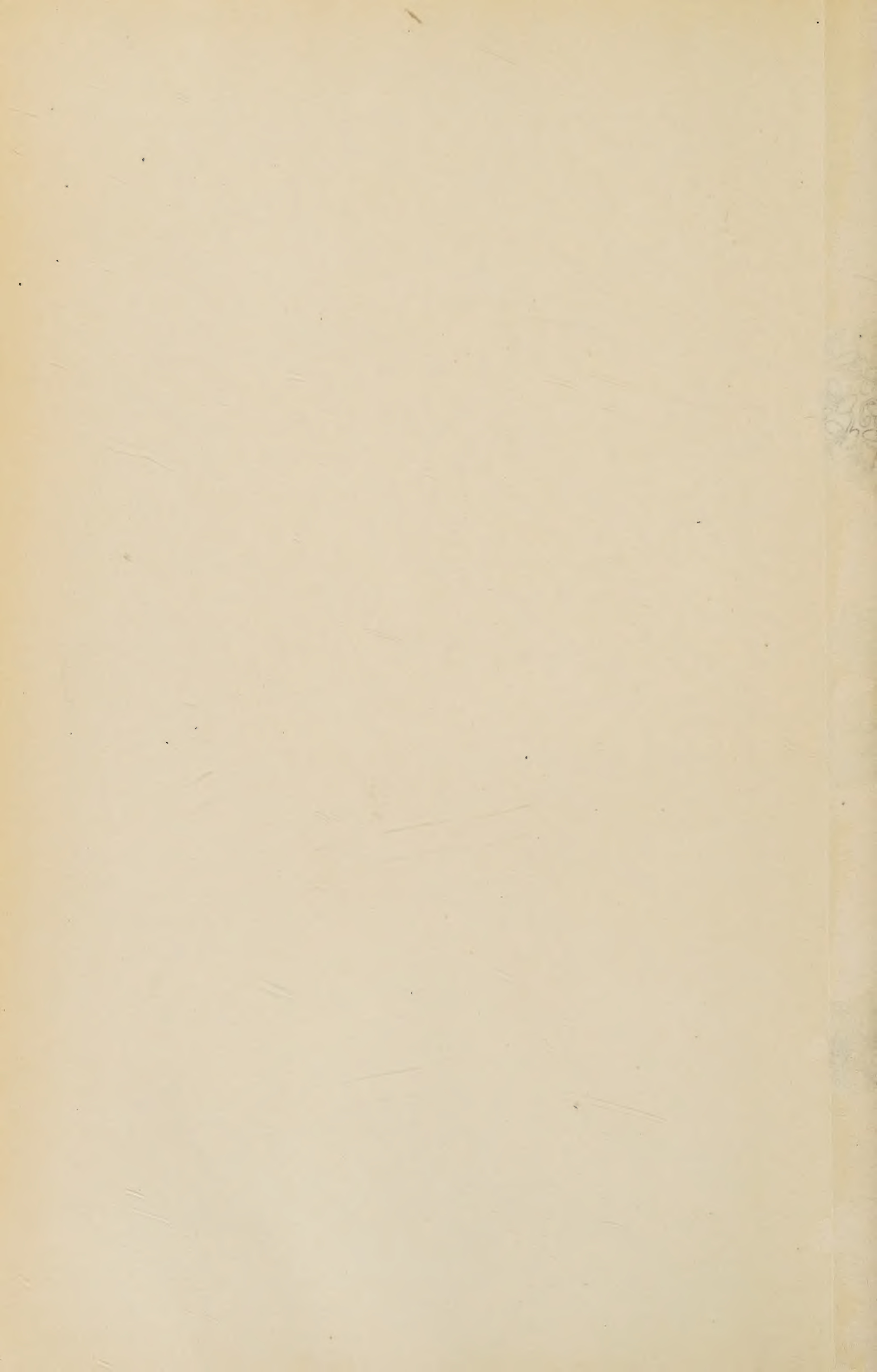








BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

BAND X. HEFT 3.

DR. JOSEPH FISCHER: DIE ERKENNTNISLEHRE ANSELMS VON CANTERBURY.

MÜNSTER i. W. 1911.

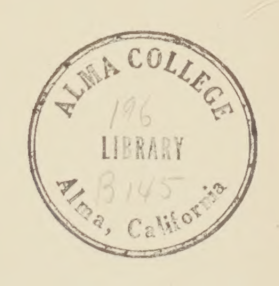
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury

Nach den Quellen dargestellt

von

Dr. Joseph Fischer.



Münster i. W. 1911.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Inhaltsverzeichnis.

Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury.

Einleitung.

Der erste unter den scholastischen Schriftstellern mit umfassenderen Werken eigenen Gepräges ist, wenn wir von dem einzig dastehenden und ganz eigene Bahnen wandelnden Johannes Scotus Eriugena absehen, Anselm von Canterbury. Eine ausgeprägte wissenschaftliche Individualität, eine tiefschauende Spekulationskraft verbunden mit einer innigen religiösen Begeisterung treten uns in seinen Schriften entgegen. Daneben geht aber zugleich eine hohe Achtung vor der Patristik, insbesondere vor Augustin, welche für das Verständnis der Schriften Anselms von maßgebender Bedeutung ist. Anselm steht überall auf den Schultern Augustins. Nicht mit Unrecht schreibt Domet de Vorges[1]: l'évêque d'Hippone a transmis à saint Anselme tout le fond de sa doctrine, und bemerkt Jean F. Nourrisson[2]: Anselme n'a pas écrit, pour ainsi dire, une page qu'il n'ait eu présent à l'esprit, comme point de repère, quelque passage de saint Augustin. Die Schriften Augustins scheinen Anselms Lieblingslektüre gewesen zu sein. Er kann deshalb in der Vorrede zum Monologium[3] sagen, daß in demselben nichts enthalten sei, was nicht aufs engste mit den Schriften der Väter, besonders Augustins zusammenhänge. Man hat früher eine Beeinflussung Anselms durch Scotus Eriugena und Dionysius Pseudo-Areopagita vermutet. Joh. Dräseke[4], der das Monologium und Proslogium auf die Quellen hin untersucht

[1] *Saint Anselme,* Paris 1901, p. 323.

[2] *La philosophie de Saint Augustin,* II. Paris 1866, S. 167.

[3] *PL* 158, p. 143 C.

[4] Zu Anselms *„Monologium"* und *„Proslogium"* in *Neue kirchliche Zeitschrift,* hrsg. von G. Holzhauser XI. 1900, S. 243 ff.

hat, ist jedoch zu dem Ergebnis gekommen, daß Anselm auch da, wo man an Beeinflussung durch Scotus Eriugena oder Dionysius Pseudo-Areopagita dachte, in Wahrheit von Augustin abhängig ist[1].

Doch wird durch diese innige Beziehung zur Patristik und namentlich durch dieses Durchdrungensein von augustinischen Ideen Anselms Selbständigkeit keineswegs völlig aufgehoben. Anselm ist bei der bloßen Reproduktion patristischer Schriften, wie sie bei seinen kompilatorisch angelegten Vorläufern und Zeitgenossen im Schwunge war, nicht stehen geblieben. Für ihn war das Väterstudium ein Prinzip des Fortschritts, ein Ansporn zum selbsteigenen Ausbau patristischer Gedanken nach Weite und Tiefe. In der Vorrede[2] zu seiner Schrift: *De fide Trinitatis et incarnatione Verbi* hat er seine methodische Anschauung hierüber mit klaren Worten ausgesprochen. So hat Anselm auch die Schriften Augustins nicht einfach exzerpiert, nicht einzelne Augustinuszitate aufgehäuft, er hat vielmehr die tiefen, fruchtbaren Gedanken seines Lehrers sich zu eigen gemacht, dieselben innerlich verarbeitet und in selbständiger Form zum Ausdruck gebracht, und hat diesen lebendigen Augustinismus der Ideen in seinen Schriften der Früh- und Hochscholastik dargeboten, so daß in Anselm Augustinus und die Scholastik sich nahetreten[3].

In der folgenden Abhandlung sollen die erkenntnistheoretischen Lehren aus dem Gedankenstoffe Anselms herausgegriffen und im Zusammenhang dargestellt werden. Die theologische Erkenntnislehre Anselms fällt außerhalb des Rahmens unserer Abhandlung, da diese rein philosophischer Art sein soll. Wir scheiden darum auch eine eigene Untersuchung über das vielgenannte theologische Forschungsprinzip Anselms, credo, ut intelligam, aus. Denn diese Formel, die Anselm seinerseits Augustin entnommen hat, will nicht, wie sie oft gedeutet wurde, die Natur des Wissens als solchen bestimmen und Methode und Umfang der Philosophie überhaupt angeben, sondern sie will als methodisches Fundamental-

---

[1] Vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I., Freiburg 1909, S. 264.

[2] *PL* 158, p. 259 C ff.

[3] Vgl. M. Grabmann *a. a. O.*, S. 269 f.

prinzip dem Theologen ein über das bloß Positive hinausgehendes spekulatives Ziel setzen[1]. Wir verweisen auf die Literatur[2].

Der Darstellung der eigentlichen Erkenntnislehre lassen wir in einem ersten Teil eine kurze Darlegung jener Punkte aus der Psychologie Anselms vorangehen, welche der Erkenntnislehre zur näheren Beleuchtung dienen können.

[1] Vg. Cl. Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters,* in: *Die Kultur der Gegenwart,* hrsg von P. Hinneberg I. 5, S. 297.

[2] J. B. Becker, *Der Satz des hl. Anselm: Credo, ut intelligam, in seiner Bedeutung und Tragweite,* in: *Philosophisches Jahrbuch,* herausgegeben von C. Gutberlet XIX 1906, S. 115—127, 312–326. Th. Heitz, *La Philosophie et la Foi chez les mystiques du XIe siècle,* in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* II. 1908, S. 526 ff. Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme de Cantorbéry,* in: *Mémoires couronnés et autres mémoires,* Bruxelles 1875, 25. S. 361 ff. M. Grabmann *a. a. O.,* S. 272 ff. Cl. Baeumker *a. a. O.* S. weitere Literatur bei M. Grabmann *a. a. O.*

I.

Psychologische Vorfragen.

Nach Anselm besteht der Mensch „aus zwei Naturen, aus der Natur der Seele und aus der Natur des Leibes“ [1]. Leib und Seele erscheinen hiernach als zwei völlig verschiedene und selbständige Naturen oder Substanzen. Beide zusammen bilden, zur Lebenseinheit verbunden, den Menschen. In dieser Lebenseinheit von Leib und Seele kann der Mensch definiert werden: homo est animal rationale mortale [2], oder: homo constat ex animali et rationalitate et mortalitate et idcirco homo significat haec tria [3].

In dieser Einheit ist jedoch die Seele durchaus das Prinzipale. Die menschliche Seele ist ein geistiges Wesen (anima spiritualis [4], mens [5]). Dieser Geist ist mit einem Körper vereinigt und bildet in dieser Vereinigung den Menschen, so daß der Leib zwar zum Wesen des Menschen gehört; aber das belebende und wirkende Prinzip in ihm ist die Seele, der Geist. So schreibt Anselm: Si enim non esset anima tota in singulis membris sui corporis, non sentiret tota in singulis [6]. Die Seele ist es demnach, welcher das sentire zukommt, der Körper erscheint nur als Organ und Werkzeug ihrer Betätigung. Ähnlich äußert sich Anselm im *Proslo-*

[1] *Meditat.* 19 *PL* 158, p. 807 C: Constat autem homo ex duabus naturis, ex natura animae et ex natura carnis.

[2] *De gramm.* c. 8 *PL* 158, p. 567 C. Über die philosophiegeschichtliche Bedeutung dieser Formel vgl. B. Adlhoch (Rezens.), in: *Philos. Jahrbuch* 15. 1902, S. 461.

[3] *De gramm.* c. 13, p. 571 B.

[4] *Meditat.* 19, p. 807 C.

[5] *Monolog.* c. 33 *PL* 158, p. 188 A.

[6] *Proslog.* c. 13 *PL* 158, p. 234 C.

gium c. 6: qui enim sentit, cognoscit secundum sensuum proprietatem, ut per visum colores, per gustum sapores[1]. Auch diese Stelle zeigt, daß Anselm in den körperlichen Organen nur Mittel und Werkzeuge sieht für die Tätigkeit der Seele in ihren sinnlichen Funktionen. Dasselbe dürfte auch daraus hervorgehen, daß zur Bezeichnung der sinnlichen Vermögen mit Vorliebe der Ausdruck instrumentum gebraucht ist[2]. Im *Proslogium* c. 17[3] sodann sowie in *Meditat.* 5[4] werden ausdrücklich die Werke des Menschen der Seele als Subjekt zugeschrieben. Die Seele ist es, welche im Auge sieht, im Ohre hört usw. Der Seele allein also eignet Spontaneität und Aktualität: der mit ihr zur Lebenseinheit vereinigte Leib, ein rein materielles, an sich zu jeder Bewegung unfähiges Gebilde, ist nur das Werkzeug ihrer Betätigung, ihr Organ zum Verkehr mit der Außenwelt, durch ihn empfängt sie Eindrücke von der Außenwelt, durch ihn wirkt sie auf die Außendinge. Die Seele ist nicht die mit dem Körper zur Wesenseinheit verbundene Form desselben, und kann es nicht sein, weil beide als selbständige Substanzen gedacht werden; die Seele ist nur Wirkursache sämtlicher am Körper zur Erscheinung kommenden Tätigkeiten, das eine wirkende und tätige Prinzip im Menschen.

[1] p. 230 A.

[2] *De lib. arbitrio* c. 7, p. 500 A: Sicut igitur visum, qui est instrumentum videndi, habemus etiam cum non videmus, visus autem, qui est opus eius, non est, nisi cum videmus . . . Vgl. auch *a. a. O.* c. 3, p. 494 C ff.; c. 7, p. 499 C ff. Auch die Stelle *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* c. 11, p. 534 A scheint in Beleuchtung der übrigen Zitate nicht ganz ohne Beweiskraft zu sein.

[3] p. 236 A und B: Adhuc lates, Domine, animam meam in luce et beatitudine tua; et idcirco versatur illa adhuc in tenebris, et miseria sua. Circumspicit (sc. anima), et non videt pulchritudinem tuam. Auscultat, et non audit harmoniam tuam. Olfacit, et non percipit odorem tuum. Gustat, et non cognoscit saporem tuum. Palpat, et non sentit levitatem tuam.

[4] p. 734 C: Anima pura, mox ut discedit a corpore, videt omnia opera sua; et quia omnia bona videt, gaudet inenarrabili laetitia. Mox accipit eam angelus, et qui oculos eius tenuit, ne videret (anima) vanitatem, amplectitur eam, qui obturavit aures eius, ne audiret (anima) iniquitatem, protegit eam, qui custodivit os eius, ne loqueretur (anima) mendacium, aggaudet ei, qui eam protexit, ne peccaret (anima) in sensu olfaciendi sive tangendi. *a. a. O.* p. 735 C: Nunc misera (anima) recipio, quidquid peccavi per visum, per gustum, per auditum, per odoratum, per tactum.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß dieser Seelenbegriff von dem aristotelischen grundverschieden ist und auf Augustinus und Plato zurückgeht. Augustinus teilte bekanntlich mit Plato den strengeren anthropologischen Dualismus, nach welchem Seele und Leib nicht, wie in der mehr biologisch gehaltenen Psychologie des Aristoteles, als zwei Teilprinzipien einer Substanz, sondern als zwei selbständige Substanzen sich gegenüberstehen. Die Seele ist der Mensch: ihr Verhältnis zum Leib ist das des Künstlers zum Werkzeug, welches er gebraucht [1]. Dieser platonisch-augustinische Seelenbegriff kehrt später bei Bonaventura und in der Franziskanerschule wieder, freilich schon mit aristotelischen Vorstellungen verbunden [2].

Der Sitz der Seele im Körper ist nicht ein einzelnes Organ, sondern die Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Teile desselben zugegen und wirksam. Sie hat in jedem einzelnen Organ gleichsam ihren Wohnsitz aufgeschlagen, und wo immer im Körper ein Eindruck geschieht, empfindet sie selbst nicht bloß in irgend einem Teile ihrer selbst, sondern überall ganz (tota) [3]. Auch hier folgt Anselm seinem Meister Augustin, welcher in ähnlicher Weise die Allgegenwart und Wirksamkeit der Seele im ganzen Körper und in jedem Teile desselben lehrte [4].

Die Seele hat nach Anselm verschiedene Kräfte, Vermögen (vires, potestates, instrumenta), welche als Organe ihrer geistigen Tätigkeit zu betrachten sind. Bei den einzelnen Vermögen ist zu unterscheiden zwischen vis und usus [5], instrumentum und usus [6]

[1] Vgl. Cl. Baeumker *a. a. O.*, S. 317.

[2] Vgl. E. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras*. Beiträge zur Gesch. der Philos. d. M.-A., hrsg. von Cl. Baeumker VI, 4—5, 1909, S. 18 ff.

[3] *Proslog.* c. 13, p. 234 C: Si enim non esset anima tota in singulis membris sui corporis, non sentiret tota in singulis.

[4] Vgl. J. Storz: *Die Philosophie des hl. Augustinus*, Freiburg i. B. 1882, S. 122.

[5] *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* c. 11, p. 534 A: Anima habet in se quasdam vires, quibus utitur velut instrumentis ad usus congruos.

[6] *a. a. O.* C: Instrumentum volendi est vis illa animae, qua utimur ad volendum, sicuti est ratio intrumentum ratiocinandi, quo utimur, cum ratiocinamur. *De lib. arb.* c. 7, p. 499 C ff. — Während in der letzterwähnten Stelle *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* der Ausdruck instrumentum nur vergleichsweise gebraucht ist, kehrt er hier wieder für wirkliches Vermögen.

oder auch potestas und actus [1]. Unter vis, instrumentum, potestas sind zu verstehen die bloßen Vermögen, die ruhenden Potenzen, unter usus und actus der wirkliche Gebrauch, die Betätigung jener. Zum Übergang vom bloßen Vermögen zum Akt hält Anselm verschiedene Bedingungen für erforderlich [2], deren Fehlen natürlich das Sein der Vermögen als solcher nicht betrifft. Die Vermögen sind ihm etwas schlechthin Unverlierbares, Bleibendes, weil zusammenhängend mit der Bestimmung und dem Wesen der vernünftigen Kreatur, während die einzelnen Akte kommen und gehen. Im Besitz der Willenskraft, so schreibt Anselm, sind wir, auch wenn wir gar nichts wollen, selbst wenn wir schlafen, der einzelne Willensakt jedoch ist etwas Vorübergehendes [3]. Die Willenskraft ist ein und dieselbe, wir mögen wollen, was es sei; der Willensakte aber gibt es so viele, als es Gegenstände und Regungen des Wollens gibt [4]. In *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* c. 11 fügt Anselm zu der Zweiteilung Vermögen und Akt ein drittes hinzu, das zwischen beiden in der Mitte steht, die aptitudo oder die Richtung, Neigung, das Prinzip des Vermögens [5]. Eingehend wird dies dargelegt hinsichtlich des Willens. Bei der Behandlung der Willenspsychologie Anselms werden wir deshalb hierauf zurückkommen.

Auf die Frage, wie das Verhältnis der Seelenkräfte zum Wesen oder zur Substanz der Seele zu fassen sei, gibt Anselm nur schwache Andeutungen. Er scheint sich dahin zu entscheiden,

[1] *De lib. arb.* c. 3, p. 494 C.

[2] *De lib. arb.* c. 3, p. 494 C: Nullam namque potestatem habemus, ut puto, quae sola sufficiat sibi ad actum, et tamen, cum ea desunt, sine quibus ad actum minime perducuntur nostrae potestates, non minus eas, quantum in nobis est, habere dicimur. Sicut nullum instrumentum solum sibi sufficiat ad operandum, tamen, cum desunt illa, sine quibus instrumento uti nequimus, instrumentum nos cuiuslibet operis habere sine falsitate fatemur.

[3] *De lib. arb.* c. 7, p. 500 A: Voluntas, instrumentum scilicet volendi, semper est in anima, etiam cum non vult aliquid, velut cum dormit; voluntatem vero, quam dico usum sive opus eiusdem instrumenti, non habemus nisi quando volumus aliquid.

[4] *De lib. arb.* c. 7, p. 500 A: Illa igitur voluntas, quam voco instrumentum volendi, una et eadem semper est, quicquid velimus. Illa vero, quae opus eius est, tam multiplex est, quam multa et quam saepe volumus.

[5] *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* c. 11, p. 534 B: singula instrumenta habent et hoc, quod sunt, et aptitudines suas, et suos usus.

daß die Potenzen der Seele in ihrer Einheit die Substanz der Seele bilden, jedoch nicht schlechthin mit dem Wesen der Seele zu identifizieren, sondern wie untereinander, so auch vom Wesen der Seele zu unterscheiden sind. Anselm vergleicht das Verhältnis der Seelenkräfte zur Seelensubstanz mit dem Verhältnis der Glieder und sinnlichen Organe zum Körper[1]. Wie die Glieder und Sinne des Körpers den Körper ausmachen, dessen organische Einheit bilden, so stellen auch die Seelenkräfte eine unlösliche Einheit dar und bilden in dieser Einheit die Substanz der Seele, sind also nicht im Sinne des Aristoteles als der Seele inhärierende akzidentelle Proprietäten zu fassen.

Wie aber andererseits der einzelne Sinn nicht der Körper ist, sondern nur zur Essenz des Körpers gehört, ohne diese wirklich zu sein, so verhält es sich auch im menschlichen Geiste, der nicht die Intelligenz oder der Wille ist, sondern diese Vermögen hat[2]. Er erkennt auch durch die Intelligenz und will durch den Willen[3]. In diesem Sinne nennt Anselm die Seelenvermögen bildlicherweise „gleichsam Werkzeuge" der Seele zu ihren Tätigkeiten. Indes verrät es eine gewisse Äußerlichkeit des Denkens, wenn Anselm, wohl mit Übertragung des Ausdruckes von den sinnlichen Vermögen, Denken und Wollen, Erkennen und Streben, in seiner Bezeichnung zu wirklichen Instrumenten herabsetzt[4]. Auf keinen Fall ist natürlich der Ausdruck im Sinne der aristotelischen Vermögenstheorie zu deuten.

Eine Bestätigung findet die dargelegte Lehre in der Stelle eines Schülers Anselms, Guibertus, welcher schreibt[5]: Is (sc. An-

[1] *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* c. 11, p. 534 A: Sicut habemus in corpore membra et quinque sensus, singula ad suos usus apta, quibus quasi instrumentis utimur, ut sunt manus aptae ad capiendum, pedes ad ambulandum, lingua ad loquendum, visus ad videndum, ita et anima habet in se quasdam vires, quibus utitur velut instrumentis ad usus congruos.

[2] *a. a. O.*: Anima habet in se quasdam vires . . . Non enim est ratio vel voluntas tota anima, sed est unaquaeque aliquid in anima.

[3] *a. a. O.* B: Est namque ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum, et voluntas, qua utitur ad volendum.

[4] *a. a. O.* C: Instrumentum volendi est vis illa animae, qua utimur ad volendum, sicuti est ratio instrumentum ratiocinandi quo utimur, cum ratiocinamur, und so durch das ganze und die folgenden Kapitel hindurch.

[5] *De vita sua* c. 17 *PL* 156, p. 874 D.

selmus) itaque tripartito aut quadripartito mentem modo distinguere docens, sub affectu, sub voluntate, sub ratione, sub intellectu commercia totius interni mysterii tractare, et quae una a plerisque et a me ipso putabantur certis divisionibus resoluta, non idem duo prima fore monstrabat, quae tamen accedentibus quarto vel tertio eadem mox esse promptis assertionibus constat. Hiernach wollte Anselm die einzelnen Seelenvermögen, z. B. Affekt und Wille, als unter sich verschieden aufgefaßt wissen, in ihrer Gesamtheit dagegen (Affekt, Wille, Vernunft, Verstand) sollten sie dieselbe einheitliche Seelensubstanz ausmachen.

Dieselben Lehren über das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen und der Vermögen zu ihr, wie sie Anselm vertreten hat, kehren später bei Alexander von Hales, Bonaventura [1] und Duns Scotus [2] wieder. In ihren Grundzügen gehen sie zurück auf Augustin [3].

Nach diesen allgemeinen Ausführungen über die Seelenpotenzen gehen wir zur Darstellung der einzelnen Vermögen selbst über. Anselm nennt vor allem zwei Seelenkräfte: ratio und voluntas [4]. Diese Zweiteilung scheint die Haupt- und Grundeinteilung Anselms gewesen zu sein. Im Zusammenhang mit seiner Trinitätsspekulation begegnet uns auch die aus Augustin entnommene Dreiteilung: memoria, intelligentia und voluntas (amor) [5].

[1] Vgl. Ed. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras*, S. 81 ff.; Karl Werner, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Bonaventura*. Sitzungsberichte der K. Akad. d. Wiss Philos.-hist. Kl. 82, 1876, S. 120 f.

[2] R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*. Studien zur Gesch. der Theologie und Kirche hrsg. von Bonwetsch und Seeberg Bd. 5. 1900, S. 84 f.

[3] Vgl. J. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus*, S. 116 ff. H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie* I. 2, Gotha 1884, S. 386.

[4] *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* c.11, p. 534 B: Anima habet in se quasdam vires, quibus utitur velut instrumentis ad usus congruos. Est namque ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum, et voluntas, qua utitur ad volendum.

[5] *Monol.* c. 67, p. 213 B und C: Nam si mens ipsa sola ex omnibus, quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest, non video, cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam, et intelligentiam, et amorem in Trinitate ineffabili consistit. Aut certe inde verius esse illius se probat imaginem, quia illius potest esse memor, illam intelligere et amare. In quo enim maior est et illi similior, in eo verior

In dieser Dreiheit der Seelenvermögen spiegelt sich nach Anselm und Augustin die göttliche Trinität wider; und gerade Anselm ist an der Hand dieser Analogie der Vorgänge im menschlichen Geiste zu einer spekulativen Betrachtung und Darlegung des Trinitätsgeheimnisses gelangt [1]. Die weite Verbreitung der psychologischen Trinitätstheorie in der Früh- und Hochscholastik haben daher manche vorwiegend auf Anselms Einfluß zurückgeführt [2].

Unter memoria versteht Anselm wie Augustin nicht etwa bloß das Gedächtnis, sondern das Selbstbewußtsein im weitesten Sinne, das Wissen der Seele um sich selbst und um ihre Inhalte, die in ihr hinterlegten sinnlichen und geistigen Vorstellungen [3]. Die Reproduktion der sinnlichen Vorstellungen (imaginationes corporales [4], phantasmata [5]) erfolgt durch die corporis imaginatio, die Reproduktion der geistigen Vorstellungen durch die ratio [6].

Im geistigen Erkenntnisvermögen unterscheidet Anselm zwischen ratio und intellectus. Erstere ist diskursiv [7], letztere scheint mehr

illius esse imago cognoscitur. Omnino autem cogitari non potest rationali creaturae naturaliter esse datum aliquid tam praecipuum tamque simile summae sapientiae quam hoc, quia potest reminisci et intelligere et amare id quod optimum et maximum est omnium. Vgl. *Monol.* c. 68, p. 214. *Meditat.* 1, p. 710 C f.

[1] Vgl. *Monol.* c. 33, p. 188; c. 39—41, p. 192 ff.; c. 46—68, p. 198 ff.

[2] Vgl. Souben: *Nouvelle Théologie dogmatique* II, Paris 1903, 108 ff. Kuhn, *Katholische Dogmatik* II, S. 602.

[3] Vgl. *Monol.* c. 33, p. 188 A: Cum enim cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis in talem imaginem eius, qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi. *Monol.* 62, p. 207 D f. *Monol.* c. 48, p. 199 C: Rem etenim cogitare, cuius memoriam habemus, hoc est mente eam dicere; verbum vero rei est ipsa cogitatio ad eius similitudinem ex memoria formata. *a. a. O.* B: Quoniam namque mens humana non semper se cogitat, sicut sui semper meminit, liquet, cum se cogitat, qnod verbum eius nascitur de memoria.

[4] *De fide Trin.* c. 2, p. 265 B.

[5] *De fide Trin.* c. 3, p. 270 D.

[6] Eine Sache, deren Bild in der memoria hinterlegt ist, reproduktiv sich vorstellen heißt nach der eben erwähnten Stelle *Monol.* c. 48, p. 199 C sie innerlich aussprechen. Dieses innere Sprechen erfolgt für die sinnenfälligen Objekte durch die corporis imaginatio, für die geistigen durch die ratio nach *Monol.* c. 10, p. 158 C und *Monol.* c. 33, p. 188 A.

[7] *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* c. 11, p. 534 B: Est namque ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum. *De verit.* c. 11 *PL* 158, p. 480 A.

kontemplativ zu sein[1]: Diese Einteilung wird auch bezeugt durch Guibertus, welcher zwischen ratio und intellectus zu unterscheiden von Anselm belehrt worden ist[2].

Mit besonderer Ausführlichkeit verbreitet sich Anselm über die Willenspsychologie. In *De casu diab.* c. 12[3] wird die Frage erörtert, ob die bloße Potentialität des Wollens als solche, als bloße Potentialität, sich durch sich selbst in die Aktualität überzusetzen vermöge. Die Frage wird verneint, weil der Übergang vom Nicht-Wollen oder der bloßen Potentialität zum wirklichen Wollen nur durch ein wirkliches, aktuelles Wollen erfolgen könne (Quod ergo nihil vult, nullo modo potest se movere ad volendum). In *De lib. arb.* c. 7 sowie in *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* c. 11 unterscheidet Anselm, wie bereits erwähnt, zwischen Willenskraft und Willensakt. An letzter Stelle finden wir zwischen Vermögen und Akt noch ein drittes: die aptitudo, die er beim Willen affectio nennt[4]. Während der einzelne Willensakt oder der Gebrauch des Instrumentes das Bewußtsein von dem gewollten Objekte voraussetzt, kann die Affektion bestehen, ohne daß wir an das gewollte Objekt denken, sie ist ein schon von selbst im Willen vorhandener Inhalt. Jeder will z. B., so führt Anselm aus, gesund sein: dazu braucht er sich nicht erst zu entschließen, sondern dieser Wille ist von vornherein schon als Neigung in ihm vorhanden. Gleicherweise ist der Wille des Gerechten von vornherein auf das Rechte gerichtet, er will es auch ohne ausdrücklichen Willensentschluß, er will es auch im Schlafe[5].

[1] Vgl. *Prosl.* c. 2, p. 227. *De fide Trin.* c. 3, p. 271 A. u. a.

[2] *De vita sua* c. 17 *PL* 156, p. 874 D: Is (sc. Anselmus) itaque tripartito aut quadripartito mentem modo distinguere docens sub affectu, sub voluntate, sub ratione, sub intellectu commercia totius interni mysterii tractare . . .

[3] *PL* 158, 341 C ff.

[4] p. 534 B und C: Discernamus in voluntate . . . instrumentum et aptitudines eius et usum eius: quas aptitudines in voluntate possumus nominare affectiones. Affectum quippe est instrumentum volendi aptitudinibus suis. Unde dicitur hominis anima, cum vehementer vult aliquid, affecta esse ad volendum aliquid, vel affectuose velle. Voluntas itaque dici videtur aequivoce tripliciter. Aliud enim est instrumentum volendi, aliud affectio instrumenti, aliud usus eiusdem instrumenti.

[5] *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* c. 11, p. 534 C ff.: Affectio huius instrumenti est, qua sic afficitur ipsum instrumentum ad volendum aliquid,

Die Willenskraft ist immer nur eine, der Willensaffektionen aber sind es zwei: una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem. Wie das Sehvermögen die doppelte Fähigkeit besitzt, das Licht wahrzunehmen und durch das Licht die Körper und die Farben, so hat das Instrument des Wollens die beiden Fähigkeiten oder Affektionen, das Angenehme und das Gerechte zu wollen. Was der Wille auch wollen mag, eines von beiden schwebt ihm immer vor, selbst wenn er über das Erstrebte im Irrtum ist [1]. Die Willensakte jedoch lassen sich sehr verschieden einteilen, wie Anselm ein anderes Mal zu zeigen gedenkt [2]. Durch die Willenskraft werden alle andern Instrumente, die wir freiwillig gebrauchen, in Bewegung gesetzt, sowohl innere, wie Hände, Zunge, als auch äußere, wie das Beil. So ist sie die Ursache aller gewollten Bewegungen. Sie selbst aber wird durch ihre Affektionen bewegt, oder setzt sich vielmehr selbst durch sie in Bewegung, weshalb man sie instrumentum se ipsum movens [3]

etiam quando illud, quod vult, non cogitat; ut si venerit in memoriam aut statim aut suo tempore illud velit. Nam sic est instrumentum volendi affectum ad volendum salutem, etiam quando illam non cogitat, ut mox, cum venerit in memoriam, statim eam velit; et sic est affectum ad volendum somnum, etiam quando illum non cogitat; ut cum venit in mentem, velit illum suo tempore. Nunquam enim ita est affectum, ut aliquando velit aegritudinem, aut ut velit nunquam dormire. In iusto quoque homine similiter est affectum idem instrumentum ad volendum iustitiam, etiam cum dormit, ut, cum eam cogitat, statim eam velit. Usus vero eiusdem instrumenti est, quem non habemus, nisi cum cogitamus rem, quam volumus.

[1] *a. a. O.* p. 535 C ff.: Voluntas igitur, quae instrumentum est, una sola est, id est instrumentum volendi unum solum est in homine, sicut una sola est ratio, id est, unum solum instrumentum ratiocinandi. Voluntas vero, qua instrumentum illud afficitur, duplex est. Nam sicut visus plures habet aptitudines, scilicet ad videndum lucem, et per lucem ad videndum figuras, ad videndum colores, ita instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco affectiones: quarum una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem. Nempe nihil vult voluntas, quae est instrumentum, nisi aut commoditatem aut rectitudinem. Quidquid enim aliud vult, aut propter rectitudinem vult; et ad has, etiam si fallatur, putat se referre, quod vult.

[2] *a. a. O.* p. 536 B: Huius voluntatis multiplex est divisio: de qua non modo, sed forsitan alias dicemus.

[3] *a. a. O.* p. 537 A: Voluntas quidem instrumentum movet omnia alia instrumenta, quibus sponte utimus, et quae sunt in nobis, ut manus, lingua, visus; et quae sunt extra nos, ut stilus, et securis; et facit omnes voluntarios motus; ipsa vero se suis affectionibus movet: unde dici potest instrumentum seipsum movens.

und die beiden Affektionen gleichsam instrumenta instrumenti[1] nennen kann. Bonaventura hat später an diese Lehre Anselms von der absoluten Machtstellung der Willenskraft, von der alleinigen Selbstbewegung des Willens in der ganzen irdischen Schöpfung angeknüpft[2]. Zwischen der Affektion des Angenehmen und der Affektion des Gerechten besteht indes ein durchgreifender Unterschied. Während erstere stets auf Glückseligkeit gerichtet, somit unveränderlich ist und den Willen nie verläßt, kann der Wille oder vielmehr das Wollen des Gerechten oder sittlich Guten verloren gehen, wie es bei den Engeln und ersten Menschen eingetreten ist und in jedem Augenblicke unseres Lebens geschehen kann. Denn wir können das Gerechte und sittlich Gute auch nicht wollen[3]. Die voluntas recti sodann ist immer auch schon im Besitze der rectitudo, denn niemand will die Gerechtigkeit, wenn er diese nicht besitzt, und niemand kann die Gerechtigkeit wollen als durch die Gerechtigkeit. Die voluntas commodi ist zunächst nur das Streben nach ihrem Gegenstande[4]. Die Befriedigung dieses Strebens ist das Wohlsein, das Wohlgefühl, die Glückseligkeit (beatitudo) des Menschen. Erreicht wird diese Glückseligkeit von seiten der vernünftigen Kreatur durch Erfüllung ihrer Bestimmung[5], welche besteht, ähnlich wie später Johannes Bonaventura[6], Joh.

[1] *a. a. O.* c. 13, p. 540 A: Unde non absurde possumus dicere affectiones eius voluntatis, quam instrumentum dixi animae, quasi instrumenta eiusdem instrumenti esse, quia nihil ipsa nisi istis operatur.

[2] Vgl. E. Lutz *a. a. O.* S. 156.

[3] *a. a. O.* c. 12, p. 537 B: Quae duae voluntates etiam in hoc differunt, quia illa, quae est ad volendum commodum inseparabilis est; illa vero, quae est ad volendum rectitudinem, separabilis fuit . . . in principio in angelis et in primis nostris parentibus, et est adhuc in hac vita manentibus.

[4] *a. a. O.* In hoc quoque differunt, quia illa, quae est ad volendum commodum, non est hoc, quod ipsa vult; illa vero, quae est ad volendum rectitudinem, rectitudo est. Nullus quippe rectitudinem vult, nisi rectitudinem vult, nisi rectitudinem habens; neque potest aliquis rectitudinem velle, nisi rectitudine. c. 13, p. 538 B.

[5] *Monol.* c. 69, p. 215 D: Liquet igitur humanam animam huiusmodi esse, ut si servet id, ad quod est, aliquando vere secura ab ipsa morte et omni alia molestia beate vivat.

[6] Vgl. Karl Werner, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Bonaventura.* Sitzungsberichte der K. Akademie d. Wissensch. Philos.-histor. Kl. 82, 1876, I S. 130 ff.

Duns Scotus[1] u. a. gelehrt haben, nicht in erster Linie in der Befriedigung des seelischen Erkenntnistriebes, in der Anschauung der ewigen Wahrheit, sondern vielmehr in der ewigen Liebe des Schöpfers, des absoluten Geistes, und im Bewußtsein und in der Erkenntnis desselben nur als deren Vorbedingungen[2]. Was die Beziehungen zueinander anbetrifft, soll die voluntas commodi oder beatitudinis der voluntas recti sich unterordnen. Denn die Gerechtigkeit empfing der Mensch zu Gottes Ehre, die Seligkeit zu seiner eigenen Freude[3]. Nach der Sünde ist der Wille als Instrument, weil er die voluntas recti preisgegeben hat, völlig von der voluntas commodi abhängig[4]. Diese wiederum hat im gefallenen Zustand ihr wahres, eigentliches Objekt verloren und sucht ihre Befriedigung im niedrigen Gebiete der Lust, welches der Mensch mit der animalischen Kreatur gemein hat[5].

Eingehend verbreitet sich Anselm in *De lib. arb.*[6] über die menschliche Willensfreiheit, welche er definiert als die Fähigkeit, durch eigene Selbstbestimmung die rectitudo des Willens um ihrer

---

[1] R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus,* S. 89 f. Karl Werner, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus.* Denkschriften der K. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. 26, 1877, S. 394 ff.

[2] *Monol.* c. 68, p. 214 C: Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; imo, ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum nisi per illam. Amare autem eam nequit, nisi eius reminisci et eam studuerit intelligere. Clarum est ergo rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere.

[3] *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* c. 13, p. 538 D f.: Sic autem Deus ordinavit has duas voluntates sive affectiones, ut voluntas, quae est instrumentum, uteretur ea, quae est iustitia, ad imperium et regimen, docente spiritu qui et mens et ratio dicitur, et altera uteretur ad oboediendum, sine omni incommoditate. Beatitudinem quidem dedit homini ad commodum eius, iustitiam vero ad honorem suum.

[4] *a. a. O.* p. 539 C: Ancilla etiam facta est (sc. voluntas instrumentum) suae affectionis, quae ad commodum est, quia remota iustitia nihil potest velle nisi quod illa vult.

[5] *a. a. O.* p. 539 B: Voluntas . . . fervens desiderio commodorum quae non velle nequit, quia vera commoda rationali creaturae convenientia, quae perdidit, habere non valet, ad falsa et brutorum animalium commoda, quae bestiales appetitus suggerunt, se convertit.

[6] *PL* 158, p. 490 ff.

selbst willen zu bewahren. Wir verweisen auf Joh. Verweyens Untersuchungen hierüber [1].

Bekanntlich hat Augustin dem Willen eine gewisse Vorzugsstellung gegenüber dem Verstande eingeräumt. Den gemachten Ausführungen zufolge dürften auch bei seinem kongenialen Schüler Anselm Spuren einer solchen Lehre eines Willensprimates sich finden, eines Willensprimates jedoch, der ebensowenig wie bei Augustin psychologisch zu verstehen ist. Anselm sagt ausdrücklich, daß der Wille tätig ist docente spiritu, qui et mens et ratio dicitur [2]. Der Verstand legt also dem Willen das Objekt nicht nur vor, steht mit seinem Urteil der Willensentscheidung nicht lediglich äußerlich gegenüber, vielmehr kommt dem Verstandesurteil motivierende Kraft für den Willensakt zu. Der Willensprimat nach Anselm ist wie bei Augustin [3] und später bei Duns Scotus [4] im Sinne eines Werturteils zu verstehen, einer Vorzugsstellung des Willens dem Rang und der Würde nach. So erblickt Anselm das höchste Ziel des Menschen, wie wir gezeigt haben, in der Befriedigung und Ruhe des Willens in der Liebe Gottes; Erkennen und Schauen sind nur der Liebe wegen da, der Wille hat also den Vorrang vor dem Erkennen. Dieser Vorrang zeigt sich dann auch darin, daß der Wille das bewegende Prinzip im seelischen und geistigen Leben ist, daß er alle andern Instrumente, also auch den Intellekt zur Tätigkeit antreibt.

Es sei auch noch darauf hingewiesen, daß Anselm, wohl zum ersten Male in jener Zeit, den Willen nicht nur zu dem durch die Vernunft erkannten Gerechten, sondern auch zum Angenehmen, d. h. zu den Gefühlen, in Beziehung setzt. Freilich über den wirklichen, konkreten Anteil der Gefühle an der Entstehung der Willensakte ist nichts gesagt; über die allgemeine, abstrakte Definition, der Wille sei ein sich selbst durch seine Affektion des Gerechten oder des Angenehmen bewegendes Instrument, gelangt auch Anselm nicht hinaus [5].

[1] Joh. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, Heidelberg 1909, S. 44 ff.

[2] *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* c. 13, p. 538 D.

[3] Vgl. Cl. Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, S. 318.

[4] *a. a. O.* S. 363 f.

[5] Vgl. Joh. Verweyen *a. a. O.* S. 51.

Wenn der Schüler Anselms, Guibertus, schreibt[1]: Is (sc. Anselmus) itaque tripartito aut quadripartito mentem modo distinguere docens, sub affectu, sub voluntate, sub ratione, sub intellectu commercia totius interni mysterii tractare . . ., so würde hiernach Anselm neben Verstand und Wille ein drittes Vermögen der Seele, den Affekt — was Guibertus genau unter affectus versteht, erfahren wir nicht, wie er überhaupt in keiner Weise sich näher über die Frage verbreitet —, gelehrt haben. In den streng wissenschaftlichen Schriften Anselms finden sich kaum Äußerungen über den Affekt. Dagegen begegnen uns in den Meditationen und vor allem in den Orationen wiederholt diesbezügliche Andeutungen, da ja naturgemäß hierin dem Affektsleben eine besondere Beachtung zu schenken war. So heißt es in der *Oratio* 68[2]: Anima, anima mea, collige totum affectum tuum, et ingere te in aspectum eius, in der *Oratio* 70[3]: cum carnem exterius crudele torreret incendium, et affectus interior exsultando laudes dirigeret in coelum, in der *Oratio* 71[4]: Excitabo ut dolens et dolendus affectum meum, in der *Oratio* 72[5]: Tibi fundit preces, quanto affectu potest. Auf Grund dieser und ähnlicher Stellen, sowie auch des obigen Zeugnisses von Guibertus werden wir nicht mit Unrecht behaupten dürfen, daß im philosophischen System Anselms der Affekt oder das Gemüt — denn das ist es wohl, was unter affectus zu verstehen ist — nach einer selbständigen Stellung gerungen und eine solche teilweise bereits erlangt hat.

Auf die Lehren Anselms über die Unsterblichkeit der Seele sei noch kurz hingewiesen. Die Unsterblichkeit der Seele begründet Anselm zunächst mit der Bestimmung des Menschen zur Liebe (und zur Erkenntnis) Gottes[6]. Ist die Seele nämlich zu diesem

[1] *De vita sua* c. 17 *PL* 156, p. 874 D.

[2] *PL* 158, p. 991 C.

[3] *PL* 158, p. 997 C.

[4] *PL* 158, p. 999 B.

[5] *PL* 158, p. 1005 A.

[6] *Monol.* c. 69, p. 215 B und C: Dubium autem non est animam humanam esse rationalem creaturam: ergo necesse est eam esse factam ad hoc, ut amet summam essentiam. Necesse est igitur eam esse factam aut ad hoc, ut sine fine amet, aut ad hoc, ut aliquando vel sponte vel violenter hunc amorem amittat. Sed nefas est aestimare summam essentiam ad hoc eam fecisse, ut aliquando tantum bonum aut contemnat aut volens tenere aliqua violentia perdat. Restat igitur eam esse ad hoc factam, ut sine fine amet

Zwecke geschaffen, so ist sie auch dazu geschaffen, Gott ewig zu lieben, denn es läßt sich nicht denken, daß sie dazu bestimmt sei, der Liebe Gottes wieder einmal beraubt zu werden, sei es durch eigene Schuld, sei es durch fremde Tat. Sodann muß Gott auch vermöge seiner Gerechtigkeit die ihn liebende Seele zu einem ewigen Lohn d. i. zur ewigen Glückseligkeit im Besitz und Genuß des höchsten Gutes emporführen [1]. Für jene, welche ihrer Bestimmung nicht genügen, verlangt die göttliche Gerechtigkeit ewige Strafe [2], wie für die, welche das höchste Gut lieben, ewigen Lohn.

So weit die psychologischen Vorfragen. Diese kurzen Ausführungen über die Psychologie Anselms mögen als Grundlage dienen für die folgenden erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen. Sie dürften auch schon zeigen, daß die psychologischen Probleme Anselm keineswegs unberührt ließen. Im wesentlichen schließt sich Anselm Augustinischen Grundsätzen an.

summam essentiam. At hoc facere non potest nisi semper vivat. Sic igitur est facta, ut semper vivat, si semper velit facere ad quod facta est. Deinde inconveniens nimis est summe bono, summeque sapienti et omnipotenti Creatori, ut quod fecit esse ad se amandum, id faciat non esse, quamdiu vere amaverit, et quod sponte dedit non amanti, ut semper amaret, id auferat aut auferri permittat amanti, ut ex necessitate non amet, praesertim cum dubitari nullatenus debeat quod ipse omnem naturam se vere amantem amet. Quare manifestum est humanae animae nunquam auferri suam vitam, si semper studeat amare summam vitam. Über die Verwendung dieses Gedankenganges bei Roger von Marston vgl. Aug. Daniels, *Anselmzitate*, Theolog. Quartalschrift 1911, S. 49.

[1] *Monol.* c. 70, p. 216: Denique nullatenus verum videri potest, ut iustissimus et potentissimus nihil retribuat amanti se perseveranter . . . Quid ergo summa bonitas retribuet amanti et desideranti se nisi seipsam? . . . Utrum autem ea (d. i. die Glückseligkeit im Besitze Gottes) sine fine fruatur, dubitare stultissimum est. Vgl. auch *Prosl.* c. 25, p. 240.

[2] *Monol.* c. 71, p. 217 C: Nihil igitur videri potest consequentius, et nihil credi debet certius, quam hominis animam sic esse factam, ut si contemnat amare summam essentiam, aeternam patiatur miseriam, ut sicut amans aeterno gaudebit praemio, ita contemnens aeterna poena doleat.

II.

Erkenntnis durch die Sinne.

Anselm unterscheidet zwei Erkenntnisvermögen, die Sinne und den Verstand, und lehrt demgemäß eine doppelte Erkenntnis, Sinneserkenntnis und Verstandeserkenntnis [1]. Wir handeln zunächst von der Sinneserkenntnis.

Durch die leiblichen Sinne (sensus corporei) treten wir in Verbindung mit der Außenwelt; die vermittelst der Sinne vollzogene Sinneserfahrung ist das Mittel, wodurch wir zur Erkenntnis der uns umgebenden Körperwelt gelangen [2]. Näherhin sind die Sinne auf die äußere Erscheinung, gleichsam auf die Außenseite und Oberfläche der Körper gerichtet [3], nicht auf das wahre Sein und innere Wesen der Dinge. Der Sinne sind es fünf [4]; jeder derselben hat sein spezifisches Wahrnehmungsgebiet [5]. Einmal ist auch von einem sensus interior die Rede, welcher über den einzelnen Sinnen steht, und der über die einzelnen Sinne und das von ihnen Empfundene urteilt [6]. Es ist dies offenbar eine Reminiszenz an den „inneren Gemeinsinn“ bei Aristoteles und Augustin, wenn vielleicht auch gerade dieser Stelle eine etwas weitere Auffassung zugrunde liegt.

---

[1] *Monol.* c. 1, p. 145 B: Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus . . . *De verit.* c. 11, p. 479 D: Quia illa visu corporeo cognosci potest, istas rationis capit contemplatio. Vgl. auch *Monol.* c. 10, p. 158 C.

[2] *De verit.* c. 6, p. 473 ff.

[3] *Prosl.* c. 6, p. 230 A: Sola corporea sunt sensibilia, quia sensus circa corpus et in corpore sunt.

[4] *Meditat.* 5, p. 735 C: Quicquid peccavi per visum, per gustum, per auditum, per odoratum, per tactum.

[5] *Prosl.* c. 6, p. 230 A: Qui enim sentit, cognoscit secundum sensuum proprietatem, ut per visum colores, per gustum sapores. Man beachte, daß *sentire* bei Anselm zwar gewöhnlich empfinden, erkennen durch die Sinne heißt, aber auch ein unmittelbares Anschauen ohne dieses Medium bedeutet; und insofern kann Anselm (*Prosl.* c. 6, p. 229 f.) auch von Gott ein Empfinden aussagen, was nichts anderes besagt, als daß Gott in absoluter Weise alles wahrnimmt oder erkennt.

[6] *De verit.* c. 6, p. 473 D: Non mihi videtur haec veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione. Ipse namque sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior. Vgl. p. 474 A.

Wie denkt sich nun Anselm den Verlauf des sinnlichen Erkennens? Zunächst was ist Prinzip der Sinneserkenntnis?

Nach Anselm ist, wie in den Vorfragen bereits erörtert wurde, die menschliche Seele ein geistiges Wesen, mit einem Körper vereinigt, den sie beseelt, belebt und in der Existenz erhält. Der Leib gehört zwar zum Wesen des Menschen, so daß der Mensch nur Mensch ist durch die einheitliche Verbindung von Seele und Leib. Die Seele ist aber das Prinzipale, Wirk- und Lebensprinzip des Leibes. Der Seele allein eignet Spontaneität und Aktualität. Der mit ihr zur Lebenseinheit verbundene Leib ist in allem nur ihr Organ zum Verkehr mit der Außenwelt. Nach dieser Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib kann die sinnliche Wahrnehmung nicht etwas Psychophysisches, aus der Einheit von Seele und Leib Hervorgehendes sein, sondern gehört allein der Seele im Organ an, mit Ausschluß jedes ursächlichen körperlichen Faktors. Wenn wir uns an die Stelle *Prosl.* c. 13 [1] erinnern, so wird hier tatsächlich das sinnliche Wahrnehmen (sentire) der Seele als Subjekt zugeschrieben. Ähnlich werden in *Prosl.* c. 17 [2] und *Medit.* 5 [3], wenn eine bildliche Auffassung nicht notwendig ist, die fünf Sinnestätigkeiten Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen als Akte der Seele bezeichnet. Also nicht mit dem Organ sehen und hören wir, sondern die Seele, die im Organ ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat, ist es, die im Auge sieht, im Ohre hört usw. Die körperlichen Organe sind nur die Werkzeuge und Hülfsmittel für die Tätigkeit der Seele. Spricht ja Anselm an der eben erwähnten Stelle des *Prosl.* c. 13 von einem sinnlichen Wahrnehmen

[1] p. 234 C: Si enim non esset anima tota in singulis membris sui corporis, non sentiret tota in singulis.

[2] p. 236 A und B: Adhuc lates, Domine, animam meam in luce et beatitudine tua, et idcirco versatur illa adhuc in tenebris et miseria sua. Circumspicit (sc. anima), et non videt pulchritudinem tuam. Auscultat, et non audit harmoniam tuam. Olfacit, et non percipit odorem tuum. Gustat, et non cognoscit saporem tuum. Palpat, et non sentit levitatem tuam.

[3] p. 734 C: Anima pura, mox ut discedit a corpore, videt omnia opera sua . . . Mox accipit eam angelus, et qui oculos eius tenuit, ne videret vanitatem, amplectitur eam, qui obturavit aures eius, ne audiret iniquitatem, protegit eam, qui custodivit os eius, ne loqueretur mendacium, aggaudet ei, qui eam protexit, ne peccaret in sensu olfaciendi sive tangendi.

der Seele in singulis (membris), oder in *Prosl.* c. 6 [1] von einem sentire per visum, per gustum. In *De conc. praesc. Dei c. lib. arb.* c. 11 [2] sagt er darum auch, daß wir die Sinnesorgane als quasi instrumenta gebrauchen, und mit Vorliebe nennt er sie direkt instrumenta [3]. Die körperlichen Organe sind sonach für die wahrnehmende Seele die unterstützenden Mittel und Werkzeuge. Wir können sie auch die Bedingungen der Sinneserkenntnis nennen, und zwar die inneren, insofern wir unter innerer Bedingung das verstehen, was den Sinnesakt zwar nicht hervorbringt, aber doch durch seine Vereinigung mit dem den Akt hervorbringenden Prinzip (mit der Seele) der Grund ist, daß dieses den Akt hervorbringen kann. Tatsächlich fällt nach Anselm den körperlichen Organen bei der Sinneserkenntnis eine solche Rolle zu. Denn damit die Seele, ein geistiges Wesen (anima spiritualis), also unausgedehnt und einfach, eine sinnliche, also ausgedehnte Erkenntnis habe, muß ein Ausgedehntes vorhanden sein, welches den von außen kommenden Eindruck der Dinge in sich aufnimmt. Dieses Ausgedehnte, also die innere Bedingung jeder sinnlichen Wahrnehmung kommt der Seele zu in den körperlichen Organen. Neben diesen inneren kennt Anselm noch äußere Vorbedingungen für die sinnliche Wahrnehmung der Seele [4]. Als solche nennt er z. B. für das Sehen das Vorhandensein eines Gegenstandes, die Sichtbarkeit eines solchen, die Durchsichtigkeit des Mediums usw. Fehlen diese Bedingungen, dann ruht das Vermögen, äußert sich nicht, ist nicht wirksam.

Wie verläuft nun im einzelnen der sinnliche Erkenntnisprozeß nach der Auffassung Anselms? Anselm unterscheidet einen doppelten Faktor in der Sinneserkenntnis, einen physischen und einen psychischen.

In *De verit.* c. 6 [5] lesen wir: Cum visus transit per corpus aliquod aërei coloris, non aliter impeditur assumere similitudinem coloris, quem ultra videt, quam cum transit per aëra ... Quapropter, quoniam post unum acceptum colorem, secundum quod illo affectus est, alium, quicunque occurrat, aut nullatenus, aut

[1] p. 230 A. [2] 534 A.

[3] Vgl. *De lib. arb.* c. 7, p. 499 f.; c. 3, p. 494 f.

[4] *De lib. arb.* c. 3, p. 494 D ff.; c. 7, p. 499 f. [5] p. 474 A und B.

minus integre suscipit: ideo illum, quem prius cepit, aut solum, aut cum eo qui post occurrit, renuntiat. Si enim visus, quantum capax est coloris, tantum afficitur priore colore, non potest alium sentire simul colorem: si autem minus quam colorem sentire possit, priori afficitur, potest alium sentire. In diesen Ausführungen wird unterschieden zwischen einem colore affici, accipere (suscipere, capere) colorem, assumere similitudinem coloris einerseits und einem sentire colorem andererseits. Unter der ersten Gruppe von Ausdrücken versteht Anselm die Einwirkung der Farbe oder, wenn wir gleich verallgemeinern, die Einwirkung der Sinnendinge auf das körperliche Organ oder das Affiziertwerden des Organs durch die äußeren Gegenstände, welches in der Erregung eines Gegenbildes im Organ besteht. Hiernach besteht die Sinneswahrnehmung zunächst in der Erregung eines Gegenbildes, natürlich rein sinnlicher Natur, durch die sinnenfälligen Dinge in dem körperlichen Organ bzw. in der Aufnahme dieses Bildes durch den Körpersinn, mit anderen Worten in der Verähnlichung des Sinnes mit dem wahrgenommenen äußeren Objekte.

Mit der Aufnahme des materiellen Bildes in das Sinnesorgan ist aber der Vorgang der sinnlichen Erkenntnis keineswegs abgeschlossen. Das körperliche Bild ist nur die unerläßliche Vorbedingung für den eigentlichen Erkenntnisakt, welcher rein psychischer Natur ist und von der Seele allein vollzogen wird. Zum materiellen Eindruck im Sinnesorgan muß die eigentliche Erkenntnis der Sache selbst, die sinnliche Wahrnehmung hinzukommen. Und dies ist es, was Anselm mit dem obigen sentire bezeichnet. Wem das sentire als Träger oder Subjekt zukommt, wissen wir bereits. Nicht das Auge ist es ja, welches sieht, das Ohr nicht, welches hört, sondern die Seele, welche in jedem einzelnen Organ wohnt, im Auge sieht, im Ohre hört usw. Durch ihre Wirksamkeit in den Sinnesorganen nimmt also die Seele die Eindrücke, welche jene von den äußeren Gegenständen erleiden, spontan in sich auf, nimmt sie sinnlich wahr; sie formt, durch die leiblichen Eindrücke angeregt, in sich selber die den körperlichen Eindrücken entsprechenden Bilder der äußeren Dinge durch ihre eigene Tätigkeit nach.

Die äußere Sinneswahrnehmung ist somit als eine Tätigkeit der geistigen Seele zu betrachten, und zwar mittelst der leiblichen

Organe, durch Vermittlung und auf Veranlassung der durch die Außendinge in den Sinnesorganen abgeprägten materiellen Bilder.

Das augustinische Gepräge all dieser Lehren Anselms über die Sinneserkenntnis ist unverkennbar. Nach Augustin ist ja die vernünftige, immaterielle Seele das einzige, unmittelbare Prinzip aller menschlichen Tätigkeiten, auch der Sinneswahrnehmung. Der Leib ist hierbei nur das Organ, durch welches sie Eindrücke von außen empfängt d. h. spontan und selbständig, auf Veranlassung der leiblichen Eindrücke, in sich selbst die den körperlichen Eindrücken entsprechenden Bilder der äußeren Objekte hervorruft. Augustin bezeichnet darum genau wie Anselm die äußere Sinneserfahrung als eine Funktion der Seele mittelst der leiblichen Organe[1]. In der Zeit nach Anselm ist es vor allem Matthaeus von Aquasparta, bei dem wir diese augustinisch-anselmische Doktrin vom sinnlichen Erkennen der Außendinge nachweisen können. „Wenn in einem körperlichen Organe, so faßt M. Grabmann[2] die diesbezügliche Lehre des Matthaeus von Aquasparta kurz zusammen, durch irgend eine Spezies eine Veränderung eintritt, so kann diese Veränderung der Seele, als dem Vollkommenheits- und Bewegungsprinzip dieses Organes, nicht entgehen, die Seele nimmt davon Notiz, sie nimmt diese Veränderung auf und formt sie in sich selbst je nach der Beschaffenheit des alterierten Organes zu einer sensiblen oder imaginativen Spezies." Die Übereinstimmung mit Augustin und Anselm ist offenkundig.

Über die objektive Gültigkeit der äußeren Sinneswahrnehmung verbreitet sich Anselm mit ausführlicher Klarheit, auch hier in völliger Übereinstimmung mit Augustin[3]. Wir dürfen an der Wahrheit dessen, was uns die Sinne mitteilen, nicht zweifeln. Die Sinne vermitteln uns objektive Wahrheit[4]. Die sogenannten Sinnes-

[1] *De genesi ad litt.* lib. XII, c. 24, *PL* 34, p. 475: Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus.

[2] *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta.* Theologische Studien der Leo-Gesellschaft hrsg. von A. Ehrhard und Fr. M. Schindler 14, 1906, S. 79.

[3] Vgl. J. Storz *a. a. O.* S. 41 f.

[4] *De verit.* c. 6, p. 474 D: (Sensus) renuntiant, quod possunt, quoniam ita posse acceperunt. *De verit.* c. 6, p. 475 A: Sensus, quicquid renuntiare videantur, sive ex sui natura hoc faciant, sive ex aliqua alia causa, faciunt, quod debent, et ideo rectitudinem et veritatem faciunt.

täuschungen sind nicht den Sinnen zuzuschreiben, sondern dem falschen Urteile der Seele, des inneren Sinnes über das von den äußeren Sinnen objektiv und richtig Wahrgenommene[1]. Wenn ein Knabe, so exemplifiziert Anselm[2], vor einem gemalten Drachen sich fürchtet, so ist der Sinneseindruck bei ihm ganz derselbe wie bei einem Erwachsenen, der sich nicht fürchtet. Die Täuschung liegt also nicht in dem sinnlichen Eindruck selbst, sondern in der Vorstellung, die sich damit verbindet. Der Knabe hat noch nicht gelernt, Sache und Bild zu unterscheiden. Auch wenn uns z. B. das, was wir durch ein Rubinglas sehen, rot erscheint[3], ist es nicht der Sinn, der sich täuscht; denn das Auge wird in Wirklichkeit von roten Strahlen affiziert. Die Täuschung fällt in die Seele, welche die Beschaffenheit des Sinnes nicht kennt, von der Farbe des Mediums so affiziert zu werden, daß er, je nach der Dichtigkeit des Mediums, die Empfänglichkeit für die dahinterliegenden Farben verliert. Ähnlich verhält es sich mit einem Stab, der im Wasser gebrochen erscheint[4]. Auch hier fällt der Irrtum dem über die Sinneseindrücke urteilenden sensus interior zu. Die äußeren Sinne bleiben demnach objektive Zeugen der uns umgebenden Körperwelt.

[1] *De verit.* c. 6, p. 473 D f.: Non mihi videtur haec veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione. Ipse namque sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior. *De verit.* c. 6, p. 474 D: Non culpa sensuum est, qui renuntiant, quod possunt . . . sed iudicio animae imputandum est, quod non bene discernit, quid possint illi aut quid debeant.

[2] *De verit.* c. 6, p. 474 A: Cum enim puer timet sculptum draconem aperto ore, facile cognoscitur quia hoc non facit visus, qui nihil aliud puero renuntiat, quam senibus, sed puerilis sensus interior, qui nondum bene scit discernere inter rem et rei similitudinem.

[3] *a. a. O.* B und C: Si enim visus, quantum capax est coloris, tantum afficitur priore colore, non potest alium sentire simul colorem . . . Qui ergo hoc nescit, putat visum renuntiare quia omnia, quae post prius assumptum colorem sentit, aut omnino aut aliquatenus eiusdem sint coloris. Unde contingit, ut sensus interior culpam suam imputet sensui exteriori.

[4] *a. a. O.* p. 474 C und D: Similiter cum fustis integer, cuius pars est intra aquam, et pars extra, putatur fractus . . . non culpa sensuum est, qui renuntiant, quod possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed iudicio animae imputandum est . . .

III.

Erkenntnis des Intellektes.

Neben der sinnlichen Wahrnehmung lehrt Anselm, wie bereits bemerkt, ein höheres geistiges Erkennen, welches als Subjekt ein höheres, geistiges Erkenntnisvermögen voraussetzt. Wie unterscheidet sich die intellektive Erkenntniskraft von den sinnlichen Erkenntnisvermögen? Anselm kennt, wie die gesamte spätere Scholastik, einen Unterschied in doppelter Beziehung, mit Rücksicht auf ihre Betätigung und ihre Objekte. Gegenüber den sinnlichen Kräften, welche sich nur an einem körperlichen Organ betätigen können, zeigt sich die geistige Erkenntniskraft bis zu einem gewissen Grade als unabhängig vom Körper und von den körperlichen Organen. Ihre intellektive Tätigkeit vollzieht die Seele in sich selbst und durch sich selbst, mit nur okkasioneller Beihülfe des Körpers. — Sodann sind die Objekte der geistigen Erkenntniskraft ganz anderer Art als die der Sinne. Die Sinne sind auf das Materielle beschränkt und vermögen nur die konkreten äußeren Erscheinungen zu erfassen. Der Verstand dagegen, die geistige Erkenntniskraft, dringt zum Wesen, zum inneren Sein, zu den übersinnlichen Substanzen der materiellen Dinge vor. Es kommt ihm ferner zu die Erkenntnis der geistigen Welt, der eigenen Seele, der obersten Prinzipien und Ideen, und die höchste Erkenntnis, die Gotteserkenntnis. Hiermit sind zugleich auch die Gegenstände unserer weiteren Erörterung genannt.

1. Das intellektive Erkennen der sinnlichen Außenwelt.

Anselm vergleicht im Monologium den Ursprung des göttlichen Logos mit der Entstehung des Gedankens oder Begriffes im menschlichen Intellekte und gibt hierbei mannigfache für die Darstellung seiner Erkenntnislehre wertvolle Andeutungen. Zunächst kommen hier seine Andeutungen über das geistige Erkennen der körperlichen Außenwelt in Betracht.

Wir gehen aus von einer allgemeineren Stelle, in welcher von dem sinnlichen und geistigen Vorstellen der Seele die Rede ist.

Quamcunque enim rem mens, so lesen wir *Monol.* c. 33 [1], seu per corporis imaginationem seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere. Quod quanto verius facit, tanto rem ipsam verius cogitat, et hoc quidem, cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est, et maxime cum aliquod cogitat corpus, clarius perspicitur. Cum enim cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meae in talem imaginem eius qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi: quae imago in cogitatione verbum est eiusdem hominis, quem cogitando dico. Hier spricht Anselm von einem cogitare per corporis imaginationem und einem cogitare per rationem, einem sinnlichen und einem geistigen Vorstellen. Über den Unterschied beider belehrt er uns *Monol.* c. 10, wo er von dem inneren Sprechen eines Dinges handelt, welches nach *Monol.* c. 48 [2] mit dem Vorstellen desselben identisch ist: das Vorstellen per corporis imaginationem erstreckt sich auf die sensibilis figura, das Vorstellen per rationem auf die universalis essentia einer Sache [3]. Die Entstehung beider Vorstellungsakte nun verläuft nach demselben psychischen Prozeß. Wenn wir uns also auf das, worauf es uns hier in erster Linie ankommt, auf das geistige Vorstellen oder Denken der äußeren Dinge (cogitare per rationem) beschränken, so entsteht dasselbe dadurch, daß das geistige Vorstellungs- oder Denkvermögen durch den Akt, welchen es hervorbringt, sich zum lebendigen Bild oder Ausdruck des gedachten Gegenstandes macht, den Gegenstand gleichsam in sich ausprägt, ihn vital darstellt, nicht etwa bloß das Bild desselben passiv in sich aufnimmt, sondern den Gegenstand aktiv in sich nachbildet, seinem intentionalen Sein nach erzeugt. Daß dies nicht nur für das geistige Vorstellen oder Denken der äußeren Dinge gilt, sondern auch für das geistige Erfassen oder Erkennen derselben, ist ohne weiteres einleuchtend, wird zudem

[1] p. 188 A.

[2] p. 199 C: Rem et enim cogitare . . . hoc est mente eam dicere.

[3] *Monol.* c. 10, p. 158 C: Aliter (hominem dico) cum eum ipsum hominem mens aut per corporis imaginem aut per rationem intuetur: per corporis quidem imaginem, cum eius sensibilem figuram imaginatur, per rationem vero, ut cum universalem eius essentiam . . . cogitat.

bestätigt durch die analogen Stellen *Monol.* c. 33 [1], in welchen von der Selbsterkenntnis der geistigen Seele die Rede ist. So können wir denn sagen: das geistige Vorstellen und Erkennen der äußeren Dinge sind ihrer Natur nach eine Darstellung, ein Abbilden des erkannten Objektes in dem und durch den erkennenden Geist, welcher aus sich heraus tätig ist.

Das mit dem Erkenntnisakt gegebene lebendige Bild des Gegenstandes nennt Anselm „inneres Wort", weil der Verstand, indem er den Gegenstand erkennend in sich nachbildet, denselben gewissermaßen innerlich ausspricht [2]. Wenn Anselm aber das durch den Erkenntnisakt hervorgebrachte Bild als „inneres Wort" bezeichnet, wenn er insbesondere seine Entstehung mit Ausdrücken schildert wie: mens . . . in ipsa sua cogitatione conatur exprimere oder formatur acies cogitationis u. a., so dürfte dieses Bild identisch sein mit der species expressa bei den späteren Scholastikern, nicht aber mit der species impressa d. i. der eigentlichen scholastischen Erkenntnisform, welche zwar auch ein Abbild des Gegenstandes ist, aber nicht des erkannten, sondern des noch zu erkennenden, und welche Mitprinzip des Erkenntnisaktes ist und als solches früher als der Akt, während jenes Bild bei Anselm sowie die species expressa nicht Ursache, sondern lediglich Wirkung sind, hervorgebracht durch das geistige Erkenntnisvermögen, den Verstand.

Soll jedoch der Verstand eine geistige Vorstellung oder ein geistiges Bild von einem äußeren Gegenstande in sich hervorbringen, so muß er mit diesem irgendwie vereinigt sein. Diese Verbindung wird hergestellt durch die Sinneswahrnehmungen und Gedächtnis- bzw. Phantasiebilder [3]. Sinneswahrnehmungen und Phantasmen

[1] p. 187 C ff.: Nam nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad eius similitudinem tanquam ex eius impressione formatam. p. 188 B: Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad suam similitudinem quasi sua impressione formatam, quamvis ipsa se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit, quae imago eius verbum eius est.

[2] Das verbum mentis spielt eine wichtige Rolle in der Kosmologie und Trinitätslehre Anselms. In einem späteren Abschnitt werden wir Gelegenheit haben, näher darauf einzugehen.

[3] *Monol.* c. 62, p. 207 D ff.: Sed in hominis cogitatione, cum cogitat aliquid, quod extra eius mentem est, non nascitur verbum cogitatae rei ex

sind also die notwendige Voraussetzung des intellektuellen Erkennens, welche Anschauung auch in der Hochscholastik die herrschende wurde.

Wenn wir das bisherige Ergebnis über die geistige Erkenntnis bei Anselm mit den diesbezüglichen Ansichten der späteren Scholastiker vergleichen, so herrscht volle Übereinstimmung, insofern nach Anselm wie nach der Hochscholastik das geistige Erkennen darin besteht, daß in der Erkenntnisfähigkeit das äußere Objekt gleichsam ausgeprägt, ein Bild von ihm erzeugt wird, und die Sinneserkenntnis die notwendige Voraussetzung der geistigen Erkenntnis ist.

Noch steht aber das schwierigste Problem in der Erklärung des geistigen Erkenntnisprozesses aus. Wie entsteht aus jenen Sinnen- und Phantasiebildern das geistige Erkenntnisbild im Intellekt? Nicht mit Unrecht schreibt Domet de Vorges[1]: Est-il si simple que l'intellect contemple l'image sensible et la reproduise en soi, comme saint Anselme paraît le croire? Nous avons vu que l'intelligence est une faculté très supérieure au sens et d'un tout autre ordre: le sens est corporel, l'intelligence est immatérielle, comme l'attestent ses plus hautes manifestations. Ce qui est matériel ne peut agir sur ce qui est immatériel; le sens ne peut donc imprimer dans l'intelligence l'image qu'il possède.

Die Hochscholastik suchte bekanntlich die Frage zu lösen mit Hülfe der Theorie vom intellectus agens. Wie Anselm sich die Lösung dachte, ist in seinen Schriften leider nirgends mit Klarheit und Bestimmtheit zum Ausdruck gekommen. In der eben erwähnten Stelle (*Monol.* c. 62) haben wir zwar eine deutliche Unterscheidung zwischen dem geistigen Erkenntnisbild oder dem inneren Worte des Verstandes (verbum cogitatae rei) — denn nach dem Kontext ist die Stelle wohl nur vom geistigen Vorstellen zu verstehen — einerseits, und der Sinneswahrnehmung und dem Phantasiebilde andererseits. Aber wie sich nun Anselm die Entstehung des intelligiblen Bildes im Verstande aus dem sinnlichen Bilde denkt, ist

ipsa re, quia ipsa absens est a cogitationis intuitu, sed ex rei aliqua similitudine vel imagine, quae est in cogitantis memoria, aut forte quae tunc cum cogitat, per corporeum sensum ex re praesenti in mentem attrahitur.

[1] *Saint Anselme,* Paris 1901, S. 99 f.

kaum angedeutet. Was wir auf Grund dieser einzigen in Betracht kommenden Stelle mit Bestimmtheit behaupten können, ist nur dies: bei Repräsentation eines Objektes durch die Sinneswahrnehmungen oder Phantasievorstellungen entsteht im Verstande ein entsprechendes geistiges Erkenntnisbild. Über das nähere „Wie?“ kommen wir über Vermutungen nicht hinaus. Die Ausdrucksweise nascitur verbum cogitatae rei ex . . . rei aliqua similitudine vel imagine könnte auf einen Abstraktionsprozeß im Sinne der peripatetisch(-scholastischen) Erkenntnislehre hindeuten, läßt sich aber ebensogut verstehen bei Annahme der augustinischen Lehre von der reinen Intellektualanschauung, wonach der Verstand vermittelst eines von oben einfließenden Lichtes sein Objekt unter der konkreten Hülle sinnlicher Gestalten unmittelbar erschaut und die Sinneswahrnehmungen und Phantasievorstellungen nur in anregender Weise zu seiner Betätigung mitwirken[1]. Bei der ganz augustinischen Gedankenrichtung Anselms dürfte diese letztere Auffassung die wahrscheinlichere sein. Sie scheint zudem gestützt zu werden durch *De fide Trin. et incarn. Verbi* c. 2[2], wo Anselm unterscheidet zwischen imaginationes corporales und dem Formalobjekt der Verstandeserkenntnis an den materiellen Dingen und dieses Verstandeserkennen als ein contemplari bezeichnet. Ähnlich nennt er in *Monol.* c. 62[3] den geistigen Denkakt cogitationis intuitus.

So dürfte die Lehre Anselms von der Entstehung des intelligibeln Bildes im Verstande aus dem sinnlichen Wahrnehmungs- oder Phantasiebilde im Sinne der augustinischen Intellektualanschauung zu fassen sein: Der Verstand erschaut vermittelst eines von oben einfließenden Lichtes unmittelbar sein Objekt in dem ihm durch die Sinne und Phantasie repräsentierten sinnlichen Einzelnen und

[1] Vgl. Al. Schmid, *Erkenntnislehre* I, Freiburg 1890, S. 382. K. van Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung des hl. Augustin*, Freiburg 1869, S. 183—199. A. Stöckl, *Geschichte der patristischen Philosophie*, Mainz 1859, S. 362 f. J. Storz, *a. a. O.* S. 59 ff.

[2] p. 265 B: In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse, quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.

[3] *Monol.* c. 62, p. 108 A: Non nascitur verbum cogitatae rei ex ipsa re, quia ipsa absens est a cogitationis intuitu.

bildet dasselbe geistig in sich nach. Wie die Seele, durch die von den körperlichen Außendingen kommenden Signale erweckt, Sinnen- und Phantasiebilder durch eigene Tätigkeit erzeugt, so erzeugt sie unter anregender Mithilfe der letzteren auch die intelligibeln Bilder und Formen derselben, spricht sie aus im inneren Geistesworte und verleiht ihnen Ausdruck im äußeren Worte [1]. Vermischt mit aristotelischen Elementen (intellectus agens und intellectus possibilis) kehren diese augustinisch-anselmischen Gedankenrichtungen in der Folgezeit wieder bei Matthaeus von Aquasparta [2], der ebenfalls mit größerem Nachdruck als die reine aristotelisch-thomistische Doktrin die Aktivität der Seelenkräfte, das vitale und subjektive Element in der Genesis des menschlichen Erkennens betont.

Nachdem dargelegt ist, wie wir zur geistigen Erkenntnis der körperlichen Dinge gelangen, sei noch kurz bemerkt, was der Verstand von der materiellen Welt zu erkennen vermag, welche Frage wir oben [3] bereits gestreift haben. Während die Sinne nur auf die äußeren Erscheinungen, gleichsam auf die Außenseite und Oberfläche der Dinge, auf das Konkrete und Individuelle gerichtet sind, geht die Grundtendenz des Verstandes dahin, bei allen Dingen, die sich ihm darbieten, das Innere zu erforschen, das allgemeine Wesen derselben aufzufassen [4]. Der Verstand dringt durch die Hülle der sinnenfälligen Erscheinungen zu den übersinnlichen Substanzen der Erscheinungen, zum Wesen, zu den Art- und Gattungsbegriffen der Dinge vor.

[1] *Monol.* c. 10, p. 158 B und C: Frequenti namque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est, quae sensibus corporeis sentiri possunt, sensibiliter utendo, aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando, aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu, pro rerum ipsarum diversitate, intus in nostra mente dicendo.

[2] Vgl. M. Grabmann, *a. a. O.* S. 77 ff.

[3] S. 55 f.

[4] *Monol.* c. 10, p. 158 C: Aliter namque hominem dico, cum eum hoc nomine, quod est homo, significo; aliter cum idem nomen tacens cogito; aliter cum eum ipsum hominem mens aut per corporis imaginem aut per rationem intuetur: per corporis quidem imaginem, ut cum eius sensibilem figuram imaginatur, per rationem vero, ut cum universalem eius essentiam, quae est animal rationale mortale, cogitat.

2. Das Selbsterkennen der Seele.

Augustin[1] unterscheidet eine dreifache memoria, eine memoria, welche die Bilder der sinnenfälligen Dinge in sich trägt, eine memoria, welche die geistigen, nicht durch die Sinne vermittelten Vorstellungen in sich hat, sowie eine memoria sui oder das habituelle Selbstbewußtsein der Seele. Letztere ist ihm die Grundlage für die aktuelle Selbsterkenntnis der Seele. Auf Grund der memoria sui vermag die Seele durch Reflexion auf sich selbst sich zu erkennen, sich denkend zu erfassen. Wie schon in den „Vorfragen“[2] erwähnt wurde, kehrt der augustinische Begriff der memoria bei Anselm in derselben dreifachen Bedeutung wieder. Hier erübrigt, die weiteren Gedanken Anselms über die Selbsterkenntnis der Seele auf Grund der memoria sui darzulegen, und es wird sich ergeben, daß er auch hierin seinem großen Lehrer gefolgt ist.

Die Seele hat nach Anselm ein Wissen um sich selbst, ein Selbstbewußtsein[3]. Dieses Selbstbewußtsein ist zunächst ein habituelles. Wie wir um viele Dinge wissen, ohne daß wir in jedem Augenblicke den ganzen Inhalt unseres Wissens denkend erfassen, so hat die Seele ein Wissen um sich selbst oder ein Bewußtsein ihrer selbst auch dann, wenn sie nicht sich selbst vorstellig macht und aktuell sich erkennt, sondern ihre Aufmerksamkeit auf etwas anderes gerichtet hält.

Von diesem habituellen oder potentiellen Wissen der Seele um sich selbst unterscheidet Anselm die aktuelle Selbsterkenntnis der Seele[4]. Jenes ist die Grundlage, die Voraussetzung für diese. Nämlich auf Grund des habituellen Selbstbewußtseins vermag die Seele auf sich selbst su reflektieren, sich selbst sich vorstellig zu machen und sich zu erkennen (se cogitare, se cogitando intelligere)[5].

[1] Vgl. J. Storz, *a. a. O.* S. 130.

[2] S. 10.

[3] *Monol.* c. 48, p. 199 B: Mens humana . . . sui semper meminit.

[4] *a. a. O.*: Mens humana non semper se cogitat, sicut sui semper meminit.

[5] *a. a. O.*: Quoniam namque mens humana non semper se cogitat, sicut sui semper meminit, liquet, cum se cogitat, quia verbum eius nascitur de memoria.

Reflektiert demnach die Seele auf sich selbst, so entsteht der Akt, in welchem die Seele sich selbst sich vorstellig macht und sich denkend erfaßt, die aktuelle Selbsterkenntnis der Seele. — Ein Rückblick auf die obige Bemerkung über die Selbsterkenntnis der Seele bei Augustin zeigt sofort den augustinischen Charakter dieser Gedanken.

Der psychische Verlauf des Selbsterkenntnisprozesses der Seele ist nach Anselm ähnlich wie bei der geistigen Erkenntnis der materiellen Dinge. Indem die Seele sich denkend erfaßt oder denkend innerlich ausspricht, prägt sie gleichsam ihr eigenes Abbild in sich aus, macht sich zum lebendigen Ausdruck ihrer selbst, wobei natürlich die Unterscheidung der Seele und ihres Abbildes non nisi ratione sola zu verstehen ist[1]. Der Selbsterkenntnisakt der Seele ist demnach ein Selbstabbilden der Seele an sich selbst und durch sich selbst.

Auf die Frage nach der Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit der seelischen Selbsterkenntnis geht Anselm nicht ausdrücklich ein, doch lassen die erwähnten Stellen eine Lösung im Sinne der augustinisch-platonischen Lehre von der Unmittelbarkeit der seelischen Selbsterkenntnis vermuten. Nach Matthaeus von Aquasparta, dessen augustinisch-anselmische Grundrichtung wir schon wiederholt kennen gelernt haben, erkennt ebenfalls die Seele sich selbst und ihre Habitus obiective durch das Wesen der Seele, und dieser Habitus, d. h. die Seele und die Habitus sind durch ihr Wesen Objekt der Intellektsintuition, und, was hier vor allem von Interesse ist, Matthaeus von Aquasparta beruft sich mit dieser Lehre ausdrücklich auf Augustin und Anselm als seine Gewährsmänner[2].

[1] *Monol.* c. 33, p. 187 Cff.: Nam nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad eius similitudinem tanquam ex eius impressione formatam, und *Monol.* c. 33, p. 188 B: Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad suam similitudinem, quasi sua impressione formatam, quamvis ipsa se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit, quae imageius verbum eius est.

[2] Vgl. M. Grabmann, *a. a. O.* S. 97 ff. Die hier aus Matthaeus von Aquasparta zitierte Stelle lautet: Utrum autem per suam essentiam sed ha-

3. Die Erkenntnis der obersten Gesetze und Ideen.

Reflektieren wir auf unser Inneres, so finden wir ein Gebiet von Vorstellungen, die sich wesentlich unterscheiden von allem, was wir durch die Sinne wahrnehmen und nichts irgendwie körperlich Beschaffenes darstellen, die deshalb nicht vorwiegend dem Bereich der körperlichen Dinge entstammen können. Hierher gehören nicht nur alle diejenigen Vorstellungen, in welchen die geistige Seele sich, ihr inneres Dasein und Leben erfaßt, sondern noch andere, die ebenfalls nichts Sinnenfälliges repräsentieren, die rein intelligibeln Vorstellungen d. h. Gesetze und Ideen, welche die höchsten Prinzipien des menschlichen Erkennens und die obersten Normen des geistigen Urteilens bilden. Nach späterem scholastischem Sprachgebrauch heißen sie propositiones per se notae, principia prima oder axiomata per se nota, naturaliter a Deo indita, habitualiter innata usw.

Solche übersinnliche und ursprüngliche Erkenntnisse treten uns auch bei Anselm, wenn freilich mehr indirekt, entgegen; und zwar sind als solche vor allem zu nennen die obersten Denkprinzipien, die Gesetze der Identität und des Widerspruches, sowie die höchsten Ideen des Wahren, Guten, Schönen und der Einheit.

In unserem Geist finden sich nach Anselm Urteile, welchen eine unmittelbare Evidenz zukommt, und die deshalb an und für sich bekannte Wahrheiten (propositiones per se notae) genannt werden können [1]. Als solche Urteile führt Anselm z. B. die folgenden an: „der Mensch ist notwendig ein vernünftiges Wesen“, oder „kein Mensch kann ohne Vernünftigkeit gedacht werden“ [2].

bitum suorum se et habitus, qui sunt in ipsa, videat; dico, quod per essentias suas objective, ita quod ipsa mens et habitus, qui sunt in ipsa, per essentias suas sunt objectum aspectus, et in ipsas dirigit suum intellectualem obtutum; sed formaliter non per essentiam, ita quod essentia sit ratio cognoscendi, sed per suas species sive similitudines expressas in acie cogitantis, secundum doctrinam Augustini et Anselmi.

[1] *De grammat.* c. 3, *PL* 158, p. 563 B.

[2] *a. a. O.* p. 563 A: Omnis autem homo rationalis est ex necessitate. Ferner: Nullus vero homo potest intelligi praeter rationalitatem.

Der analytische Charakter dieser Sätze ist sofort erkenntlich. Es sind Urteile, deren Prädikat im Subjektsbegriff eingeschlossen ist; die Vernünftigkeit gehört zum Begriff des Menschen. Im Falle also, daß alle Menschen wissen, was unter Subjekt und Prädikat analytischer Sätze zu verstehen ist, ist das daraus sich ergebende Urteil nach Anselm für alle unmittelbar evident. Dies ist aber nur dann möglich, wenn er in unserem Geiste oberste Denkprinzipien, die Gesetze der Identität und des Widerspruches annimmt, auf deren Grundlage allein jene unmittelbar einleuchtende Verbindung von Subjekt und Prädikat geschehen kann. Wenn also Anselm unmittelbar evidente Urteile analytischen Charakters anerkennt, so setzt er die Gesetze der Identität und des Widerspruches als in unserem Geiste gegeben voraus. In der Lehre Anselms von den propositiones per se notae ist demnach zugleich auch die Erkenntnis dieser obersten Denkgesetze ausgesprochen.

Wenn Anselm in *Monol.* c. 68 [1] es als eine Wesenseigentümlichkeit der vernünftigen Natur des Menschen bezeichnet, unterscheiden zu können zwischen Gerecht und Ungerecht, Wahr und Falsch, Gut und Bös, mehr und weniger gut, so setzt er die Ideen des Wahren, Guten usw. als unmittelbar bekannte und evidente Wahrheiten in unserem Verstande voraus. Denn nur dann vermag der Mensch über Wahr und Falsch zu urteilen, wenn er die Idee der Wahrheit in seinem geistigen Bewußtsein trägt, nur dann die Dinge als gut oder schlecht, mehr oder weniger gut zu beurteilen, wenn die Idee des Guten seinem Geiste inhäriert.

Unsere Seele hat auch das Vermögen, das, was wir mit den körperlichen Sinnen erfassen, nach Schönheit und Harmonie zu schätzen [2]. Dies ist aber nur dann möglich, wenn sie in sich gewisse Gesetze der Schönheit trägt, wenn ihr eine gewisse Norm eigen ist, nach der sie alles Schöne wertschätzt, das sie in der Außenwelt wahrnimmt.

---

[1] p. 214 B: Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono.

[2] *Prosl.* c. 17, p. 236 B: Circumspicit enim et non videt pulchritudinem tuam. Auscultat, et non audit harmoniam tuam . . . Habes enim haec, Domine Deus, in te tuo ineffabili modo, qui ea dedisti rebus a te creatis suo sensibili modo.

Unser Geist hat sodann nach Anselm ein ursprüngliches Streben nach Einheit; wo ein Vieles und Mannigfaltiges sich findet, sucht er es auf ein Gemeinschaftliches und Eines zurückzuführen, was sich besonders, wie wir noch sehen werden, in den Gottesbeweisen des Monologiums zeigt[1]. Dieses ursprüngliche Einheitsstreben unseres Verstandes setzt die Idee der Einheit in unserem Geiste voraus. In unserem Geiste finden sich demnach nicht nur jene höchsten Prinzipien, sondern auch oberste Ideen oder Wertmaßstäbe, welche die Beurteilungsnormen bilden für die wechselnden Vorgänge der Innen- und Außenwelt.

Diese allen Menschen gemeinsamen Denkgesetze und Denkinhalte drängen sich, wie aus den zitierten Stellen hervorgeht, der intellektiven Kraft mit Notwendigkeit und unmittelbarer Evidenz auf. Ihre Unkenntnis ist unmöglich. Ebenso besitzen sie den höchstmöglichen Grad von Gewißheit, welche das Gegenteil und jeden Zweifel ausschließt.

Was ihre Geltung betrifft, so weist Anselm in *De verit.* c. 13[2] hinsichtlich der Idee der Wahrheit auf deren von den Dingen unabhängige und bleibende Geltung hin. Dasselbe wird dann wohl auch anzunehmen sein für die übrigen genannten Ideen, sowie für die obersten Gesetze. Denn z. B. auch der Satz des Widerspruches muß wahr sein und bleiben unabhängig von der Existenz der Dinge.

Auf die Frage nach dem Ursprung dieser obersten Gesetze und Ideen geht Anselm nicht ein. So viel ist jedoch sicher: als Wahrheiten und Gesetze des Denkens, welche unabhängig von der Existenz der Dinge Geltung haben, als unveränderliche Beurteilungsnormen für die veränderlichen Vorgänge der Innen- und Außenwelt werden sie ihren Ursprung nicht vorwiegend in den Sinnendingen haben. Wie kommen sie aber in die Seele, wenn sie ohne werkzeugliche Mitwirkung der äußeren Dinge und der Sinneserkenntnis in uns entstehen? Auf diese Frage werden unsere Ausführungen über die Lehre Anselms vom Erkenntnisgrunde einiges Licht werfen.

[1] *Monol.* c. 1. 2. 3. 4, p. 144 C ff.

[2] p. 485 B und C. Im Abschnitt über die „Wahrheitslehre" wird dies näher zu zeigen sein.

4. Die Gotteserkenntnis. Erkenntnistheoretischer Rationalismus.

Anselm bildet einen Markstein in der Geschichte der Gottesbeweise, nicht nur weil er gegen Ende des elften Jahrhunderts seinen originellen Gedanken des sogenannten ontologischen Gottesbeweises in die zu jener Zeit erst allmählich erwachende theologisch-philosophische Spekulation hineinwarf[1], sondern auch weil überhaupt Anselm es ist, der zuerst scharf formulierte Gottesbeweise im Mittelalter zu geben versucht. „Die Geschichte muß ihm“, wie J. A. Endres[2] schreibt, „die Anerkennung zollen, die ersten förmlichen Gottesbeweise im Mittelalter in Angriff genommen zu haben.“ Hier ist es unsere Aufgabe, die erkenntnistheoretische Grundlage dieser Beweise darzulegen[3]. Soweit es hierfür erforderlich ist, werden wir die Beweise selbst kurz wiedergeben.

Die Beweisführung im Monologium knüpft nach der eigenen Aussage Anselms an Augustin an. In der Einleitung[4] zum Monologium beruft sich Anselm ausdrücklich auf die Lehre der Väter, speziell Augustins, und bittet denjenigen, welcher neue Aufstellungen oder falsche Gedanken in seinem Werke zu finden glaube, vorerst Augustins Bücher De Trinitate bedachtsam durchzulesen und dann erst ein Urteil über diese Schrift sich zu bilden. Wie wichtig ihm der Anschluß an diese Autorität erscheint, erhellt noch daraus,

---

[1] Vgl. G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter.* Beiträge zur Geschichte des Philos. des Mittelalt., hrsg. von Cl. Baeumker VI. 3, 1907, S. 26.

[2] *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,* Kempten und München 1908, S. 45.

[3] Wir verweisen auf die Auseinandersetzungen hierüber bei Cl. Baeumker, *Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts.* Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III. 2, 1908, S. 290 ff., dessen Ausführungen wir im folgenden uns mehrfach anschließen.

[4] *Monol.* praef., p. 143 C ff: Nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Quapropter, si cui videbitur quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat, rogo ne statim me aut praesumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet: sed prius libros praedicti doctoris Augustini de Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet.

daß er auch die Abschreiber[1] der Schrift dringend ersucht, stets auch die über Zweck und Methode derselben orientierende praefatio beizufügen. Und in der Tat sind es Augustinische Gedanken[2], die uns in den Gottesbeweisen des Monologiums begegnen, nur schärfer formuliert und in größerer systematischer Ausführlichkeit vorgetragen. In letzter Instanz freilich liegt über Augustin hinaus eine platonisierende Denkweise[3] zu Grunde. Der Gedanke der Teilhabung, die realistische Deutung des logischen Verhältnisses der Anteilnahme sind durchaus platonische Anschauungen, etwas in der Erkenntnistheorie Anselms „wesentlich" anderes „als bei den besten Vertretern der Hochscholastik"[4].

Allen Dingen, so beginnt Anselm im Monologium[5], welche hinsichtlich einer Bestimmung eine graduelle Verschiedenheit oder auch eine Gleichheit des Grades aufweisen, eignet dieser verschiedene oder gleiche Grad nur deshalb, weil ihnen ein und dieselbe Wesenheit, ein und dieselbe Natur in verschiedenem oder in gleichem Grade zukommt. Alles z. B., was wir gerecht nennen, sei es mehr oder weniger oder gleich gerecht, ist gerecht durch ein und dieselbe Gerechtigkeit, die dem einen mehr oder weniger oder in gleichem Maße zukommt wie dem andern.

Diesem Prinzip gemäß betrachtet Anselm die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Güte[6]. Alle guten Dinge lassen sich, so

---

[1] *a. a. O.* p. 144 A und B: Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praeponere. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ea, quae legerit ibi, si quis prius, qua intentione quove modo disputata sint, cognoverit. Puto etiam, quod, si quis hanc ipsam praefationem viderit prius, non temere iudicabit, si quid contra suam opinionem prolatum invenerit.

[2] Vgl. Cl. Baeumker, *a. a. O.* S. 290. Siehe hier auch die augustinischen Belegstellen. Ferner Cl. Baeumker, *Die europäische Philos. d. Mittelalters* S. 316 und 324. G. Frhr. v. Hertling, *Augustin*, Mainz 1902, S. 43 f. G. Grunwald, *a. a. O.* S. 27.

[3] Vgl. Ch. de Rémusat, *Saint Anselme de Cant.*, Paris 1853, p. 481 ff. Ebenso Baeumker, *Witelo a. a. O.*

[4] Vgl. die ablehnende Stellungnahme von B. Adlhoch, *Der Gottesbeweis des hl. Anselm.* Philosophisches Jahrb., hrsg. von C. Gutberlet X. 4, 1897, S. 270 f.

[5] *Monol.* c. 1, p. 145 B und C.

[6] *Monol.* c. 1, p. 145 C ff.

führt er aus, bezüglich des Grades der Güte vergleichen. Die Vergleichbarkeit aber zeigt, daß es ein und dasselbe sein muß, was ihnen in verschiedenem oder in gleichem Grade zukommt; sie sind gut durch etwas, was in allen dasselbe ist, und was auf ein letztes Gutes zurückgeht. Dieses letzte Gute aber, durch welches alles Gute gut ist, muß ein großes Gut (magnum bonum) sein. Es muß, weil alles Gute durch dasselbe gut ist, ein Gutes durch sich selbst sein. Da ihm aber in diesem Charakter, durch sich selbst gut zu sein, kein anderes Gut gleichkommt, ist es nicht nur irgend ein großes Gut, sondern es ist das höchste Gut (summum bonum). Es existiert also ein höchstes, wesenhaftes Gut.

Die Einführung eines völlig neuen Gesichtspunktes im letzten Teil dieses Beweises liegt offen zu Tage. Obige Vergleichbarkeit bzw. Vergleichung der guten Dinge kann in Wahrheit nur zu einer Denkabstraktion, zu einer gedanklichen Herausschälung übereinstimmender Momente, zu dem logischen Begriff der allem Guten gemeinsamen immanenten Wesensbestimmung führen. Bei Anselm dagegen tritt an die Stelle dessen, was auf logischem Gebiete in dem verschiedenen Guten die gemeinsame Bestimmung der Güte begrifflich ausmacht, ein Wesen oder vielmehr das Wesen, welches in der Realität der Dinge den einzelnen guten Dingen ihre Eigentümlichkeit, gut zu sein, verliehen hat, und welches durch und aus sich die Vollkommenheit der Güte besitzt. Es ist einleuchtend, daß diese ontologische Begründung der logischen Allgemeinheit durch ein für sich bestehendes Höchstes in Wahrheit nur durch eine kausale Betrachtung gewonnen werden kann. Bei Anselm jedoch tritt der Kausalitätsgedanke vollständig zurück. Vielmehr erscheint jene ontologische Begründung als eine unmittelbar mit der logischen Abstraktion gegebene selbstverständliche Folgerung. Für Anselm genügt also schon der bloße Gedanke einer gleich- oder verschiedengradigen Teilnahme des Vielen an derselben im Begriff erfaßten Natur, d. h. schon die bloße Abstraktion des Gleichen von dem Vielen, um zu dem gemeinsamen Grunde des Vielen, bis zu seiner letzten Begründung im Absoluten zu kommen. Mit Recht schreibt darum Cl. Baeumker[1]: „Das Abstrahieren ist . . . von vornherein

[1] *Witelo* S. 295

bei Anselm nicht nur ein selbständiges Erfassen eines Begriffsinhaltes in der logischen Ordnung, sondern ein Selbständigsetzen. ein Verselbständigen in der realen Ordnung. So bleibt sein Beweis durchaus ein solcher, der ohne deutliches Hervortreten einer kausalen Begründung mit der Bearbeitung der logischen Begriffe sich begnügt, um so die Realität der Dinge zu bestimmen."

Ähnlich wie mit dem ersten Argument des Monologiums verhält es sich auch mit dem zweiten [1]. Wie alles Gute gut ist durch ein aus sich gutes höchstes Gut, so muß nach Anselm auch alles Große groß sein durch ein aus sich großes Größtes. Auch hier fehlen durchaus die kausalen Erwägungen, welche die logische Abstraktion ergänzen müßten [2].

Im dritten Beweis des Monologiums sucht Anselm vom Begriffe des Seins aus zur Existenz Gottes zu gelangen. Alles, was ist, heißt es im *Monol.* c. 3 [3], ist entweder durch Etwas oder durch Nichts. Aber nicht durch Nichts, da dies einen Ungedanken einschließen würde. Was also ist, ist nur durch Etwas. Letzteres ist entweder Eines oder Mehreres. Wenn Mehreres, dann ist entweder dieses Mehrere selbst durch Eines, oder jedes einzelne dieser Vielen ist durch sich, oder diese vielen Einzelnen sind gegenseitig durcheinander. Im ersten Falle gelangt man zu einem Letzten, durch welches alle Dinge ohne Ausnahme sind. Im zweiten gibt es irgend eine gemeinschaftliche Natur des Durch-sich-existierens, durch die jedes dieser Vielen das Durch-sich-sein hat, durch welche sie folglich sind. Die dritte Annahme ist deshalb unmöglich, weil nicht einmal relative Dinge durcheinander die Existenz haben, der Diener z. B. nicht durch den Herrn und vice versa; vielmehr setzt die Relation, um möglich zu sein, die Existenz der in Relation stehenden Gegenstände voraus. Alles, was ist, kann somit nicht durch Vieles, sondern nur durch Eines sein. Dieses Eine aber muß ebendeshalb durch sich selbst existieren, muß das Höchste unter allen Dingen, das Höchstseiende sein, mag man es Wesenheit, Substanz oder Natur nennen. — Dieser Beweis hebt zwar an, als wolle er auf dem Wege der Kausalität voranschreiten. Doch wer ihn näher betrachtet, sieht sofort, daß auch er nicht

[1] *Monol.* c. 2, p. 146 C ff.

[2] Vgl. Cl. Baeumker, *a. a. O.* S. 295.

[3] p. 147 B ff.

auf einem Kausalschluß beruht, sondern auf rein logischem Abstraktionsverfahren, auf der Art und Weise nämlich, wie die Vielheit der Ursachen in eine einzige kontrahiert wird [1].

Noch auf anderem Wege sucht Anselm zur Erkenntnis des Daseins eines höchsten Wesens zu gelangen, nämlich durch Betrachtung der Rang- oder Gradverschiedenheit in den Dingen [2]. Wenn jemand die Naturen der Dinge betrachtet, so bemerkt er, daß sie nicht alle eine Gleichheit der Würde aufweisen, sondern daß sie sich durch eine Ungleichheit der Grade unterscheiden. Als Beispiele dienen Holz, Pferd, Mensch. Unter diesen vielen muß es eine Natur geben, welche alle andern so an Vollkommenheit übertrifft, daß sie eine vollkommenere nicht mehr über sich hat. Denn sonst ergäbe sich der absurde Gedanke einer unendlichen Reihe von Naturen. Es existiert also ein Wesen, das so vollkommen ist, daß es keinem andern untergeordnet werden kann. Ähnlich wie im vorigen Beweis wird seine Einzigkeit dargetan. Aus der Einzigkeit wird dann sein Durch-sich-sein gefolgert. — Wie leicht ersichtlich, entbehrt auch dieser vierte Beweis des Monologiums jeder kausalen Begründung, bewegt sich in reinen Begriffen: für die Stufenreihe der Vollkommenheiten in den Dingen verlangt die einende Vernunft den Abschluß in einem unendlich Vollkommenen.

Dieselbe Denkweise, wie sie den Beweisen des Monologiums zu Grunde liegt, zeigt auch der berühmte Beweis des Proslogiums [3], den man gewöhnlich mit einem durch Kant üblich gewordenen Namen als den ontologischen bezeichnet [4]. Seine erste Ausbildung

[1] Vgl. Cl. Baeumker, *a. a. O.* S. 296.

[2] *Monol.* c. 4, p. 148 C ff.

[3] *Prosl.* c. 1—4, p. 225 B ff. Die wichtigste Literatur s. bei Ueberweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II [9], 1905, S. 188 f. Über die Geschichte des Argumentes im 13. Jahrhundert, insbesondere über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zur Annahme des Argumentes in der Schule Bonaventuras und bei Johannes Duns Scotus s. die trefflichen Untersuchungen von P. Augustin Daniels: *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslogion des hl. Anselm,* Münster 1909. Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M. A. VIII. 1—2.

[4] Über die Bezeichnung „ontologischer Beweis“ vgl. Cl. Baeumker, *a. a. O.* S. 297 Anm. 1.

hat dieser Beweis durch Anselm erhalten, Anknüpfungspunkte jedoch finden sich schon bei Augustin[1].

Anselm geht in diesem Argumente aus vom christlichen Glaubensbegriffe Gottes als eines Wesens, über das hinaus ein größeres nicht denkbar ist. Diesen Begriff von Gott haben alle Menschen, hat auch der Gottesleugner. Denn wenn dieser in seinem Herzen spricht: Es ist kein Gott, dann ist in seinem Intellekte der Begriff eines Wesens, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, wenn er auch nicht einsieht, daß es wirklich existiert. Ein Wesen aber, so fährt Anselm fort, über das hinaus ein größeres nicht gedacht werden kann, kann nicht bloß im Intellekte sein. Es kann nämlich dieses Wesen auch als in Wirklichkeit existierend gedacht werden, und damit wäre nach der Ansicht Anselms ein Größeres gedacht als ein Wesen, welches nur im Verstande wäre. Wenn also das Wesen, über das hinaus ein größeres nicht denkbar ist, im Verstande ist, so muß es zugleich in der Realität existieren, denn sonst würde sich die widerspruchsvolle Konsequenz ergeben, daß dieses Wesen, über welches hinaus ein größeres nicht denkbar ist, doch zugleich ein Wesen ist, über das hinaus ein Größeres, das im Verstande und in der Realität existierende, denkbar wäre. Und so folgert Anselm, jenes Wesen müsse nicht bloß im Verstande, sondern auch in der Realität existieren.

Aber nicht nur das Dasein eines höchsten Wesens schlechthin sucht Anselm durch dieses Argument zu beweisen, sondern auch die Notwendigkeit seiner Existenz. Das Wesen, über das hinaus ein größeres nicht denkbar ist, kann nicht, und zwar kann es dies einzig nicht, als nichtseiend gedacht werden, denn sonst wäre eben über ihm ein anderes vollkommeneres möglich, dessen Nichtsein undenkbar ist. Gott, das höchste Wesen, existiert also notwendig, und zwar er allein notwendig.

Der Charakter dieses Beweises ist derselbe wie jener in den Beweisen des Monologiums, der Charakter „eines noch unkritischen Begriffsrealismus“[2]. Durch bloße Analyse des idealen, gedachten

[1] Vgl. J. Storz, *a. a. O.* S. 160f.

[2] Cl. Baeumker, *a. a. O.* S. 306. Darunter wird natürlich nicht speziell der „excessive Realismus“ verstanden, der (vgl. z. B. Wilhelm von Champeaux) die Einheit des Allgemeinbegriffs als real setzt, sondern jede unkritische, apriorische Hypostasierung logischer Denkmöglichkeiten und Denkunterschiede.

Seins will Anselm zur Bestimmung der Realität gelangen. Das logisch Unterschiedene wird ohne weiteres in eine ontologisch geltende Wahrheit umgesetzt. Dies ist die Grundanschauung, auf welcher das ganze Argument ruht. Nur auf dieser Grundlage kann Anselm behaupten, daß die Annahme, das Höchstdenkbare, ein als wirklich gedachtes höchstes Wesen, existiere nicht auch wirklich, einen Widerspruch einschließe. Es reicht darum nicht, den Schwerpunkt des Argumentes bloß in die Anschauung zu verlegen, „es sei das in Wirklichkeit Existierende vollkommener als das nur im Intellekt Existierende“[1]. Gewiß hat diese Anschauung ihre Bedeutung im Argumente. Aber als ureigentlicher Grundirrtum, als *πρῶτον ψεῦδος* desselben kann sie nicht gelten. Denn wenn auch nach Anselm der Gedanke eines et in intellectu et in re existierenden höchsten Wesens etwas Vollkommeneres enthält als der Gedanke eines in intellectu solo existierenden höchsten Wesens, so bewegt er sich damit immer noch in der logischen Ordnung der Begriffe und kann daraus für eine reale Geltung seiner Gedanken nichts folgern. Den Übergang von der logischen in die ontologische, von der idealen in die reale Ordnung kann Anselm nur vollziehen bei Voraussetzung des genannten eigenartigen unkritischen Realismus; nur auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage war das Argument möglich.

Für die in jüngster Zeit aufgetauchte psychologische Auffassung des Anselmischen Argumentes durch B. Adlhoch[2], Ragey[3], auch O. Willmann[4], H. Bouchitté[5] und Ch. de Rémusat[6], verweisen wir auf deren Würdigung bei Cl. Baeumker[7] und Matthias Esser[8].

Blicken wir nun zurück. Die Anselmischen Gottesbeweise tragen alle einen besonderen Charakter. Dieses eigenartige charak-

[1] Vgl. G. Grunwald, *a. a. O.* S. 35 f.

[2] *Der Gottesbeweis des hl. Anselm.* Philosophisches Jahrbuch, hrsg. von C. Gutberlet VIII 1895. X 1897. XV 1902. XVI 1903.

[3] *L'argument de Saint Anselme,* Paris-Lyon 1893, p. 180 f.

[4] *Geschichte des Idealismus,* Braunschweig 1896, II, S. 378 f.

[5] *Le rationalisme chrétien à la fin du XIe siècle. Monologium et Proslogium de St. Anselme,* Paris 1842, p. LXII, LXV, LXXXIV.

[6] *Saint Anselme de Cantorbéry,* Paris 1853, p. 531.

[7] *a. a. O.* S. 304 ff.

[8] *Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte,* 1905, S. 46 ff.

teristische Gepräge besteht in dem Fehlen der für jeden Gottesbeweis unentbehrlichen Berufung auf das Gesetz der Kausalität und in einer eigenartigen erkenntnistheoretischen Grundanschauung. Die Anselmischen Beweise suchen nicht durch einen Kausalschluß von dem in der Erfahrung gegebenen Wirklichen aus aposteriorisch zu der die Erfahrung übersteigenden ersten Ursache des Wirklichen zu gelangen. Sie schließen vielmehr unmittelbar aus dem Inhalt und der logischen Ordnung der Begriffe auf die Wirklichkeit der Dinge. Anselm begnügt sich also, ohne Geltendmachung einer kausalen Begründung, mit der Bearbeitung der logischen Begriffe, um so die Realität der Dinge zu bestimmen. Er glaubt von vornherein dessen gewiß sein zu dürfen, daß der Ordnung unseres Denkens eine objektive Ordnung, den Gliedern unseres Begriffsystems ein reales Objekt entspreche. Danach läßt sich die erkenntnistheoretische Voraussetzung der Anselmischen Beweise dahin formulieren: Alles, was der systematische Abschluß einer logischen Begriffsordnung fordert, muß auch in der Realität vorhanden sein. Mit einem Terminus der neueren Philosophie könnte man diesen Begriffsrealismus, der ein entschieden rationalistisches und aprioristisches Element einschließt, als erkenntnistheoretischen Rationalismus bezeichnen [1].

Spuren dieser eigenartigen realistischen Wertung der Denkinhalte finden sich auch in der Wahrheitslehre Anselms. So wird ihm die Wahrheit in der logischen Ordnung, als Rechtheit alles Seins, ganz unvermittelt, ohne jedes Hervortreten des Kausalgedankens, zu einer über den Dingen stehenden objektiven Macht, zu einer geistigen Realität, zur substanzialen, persönlichen Wahrheit, zur summa veritas per se subsistens, dem Urgrund und der Norm jeder Wahrheit. Dies zeigt sich im Dialog *De verit.* c. 10 [2] und noch deutlicher c. 13 [3]. Auch dem Schluß von *Monol.* c. 18 [4] liegt ein solcher sprunghafter Übergang von der logischen in die ontologische Ordnung zu Grunde, von der Wahrheit als logischer Begriff zur substanzialen persönlichen summa veritas. In ähnlicher Weise wird für Anselm auch die Zeit aus einem Erzeug-

[1] Vgl. Cl. Baeumker, *a. a. O.* S. 309 f. An theologischen Rationalismus ist dabei natürlich nicht gedacht.

[2] p. 478 C ff. [3] p. 484 B ff. [4] p. 168 A und B.

nis des Verstandes, einem rein Gedanklichen, das wir uns bilden auf Grund der Veränderungen der Dinge, zu einem für sich bestehenden Wirklichen, in welchem die Dinge existieren, und welches sich nicht hinwegdenken läßt, wenn man auch die einzelnen Dinge hinwegzudenken vermag[1]. All dieses sind Spuren der genannten realistischen Denkweise Anselms.

Dieser eigenartige Realismus ist indes keineswegs der erkenntnistheoretische Realismus schlechtweg, insbesondere nicht der thomistische Realismus, auf den B. Adlhoch[2] sich beruft zur Stütze für Anselms Argument. Beim thomistischen Realismus handelt es sich zunächst um Allgemeinbegriffe, welche durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen werden und inhaltlich in den Dingen reale Geltung haben. Doch der Gottesbegriff z. B. fällt nicht unter die Zahl der von den Erfahrungsdingen abstrahierten Universalien. Eine Berufung auf den scholastischen bzw. thomistischen Realismus nach dieser Seite trifft demnach überhaupt nicht die Sache. Der scholastische, insbesondere der thomistische Realismus legt jedoch nicht nur den Allgemeinbegriffen Realität bei, sondern auch all den Inhalten unseres Verstandeserkennens, deren Gültigkeit von der Erfahrung aus durch kausale Schlüsse dargetan werden kann. Eine solche aposteriorische Beweisform liegt aber in den Argumenten Anselms, wie wir zeigten, nicht vor. Er sucht allein durch eine logische Analyse des Inhaltes der Begriffe zur Bestimmung der Realität zu gelangen[3].

Wir können somit nicht umhin: wir haben einen eigenartigen Begriffsrealismus vor uns, der mit dem erkenntnistheoretischen Realismus der Thomistischen Schule wenig zu tun hat, und den wir, wie oben bemerkt, am besten erkenntnistheoretischen Rationalismus nennen.

Unsere Gotteserkenntnis erstreckt sich nicht nur auf das Dasein, sondern auch auf das Wesen Gottes. Zwar ist nach Anselm Gottes Wesen in seiner Eigennatur für die endlichen Geschöpfe unbegreiflich und unaussprechlich. Dennoch können wir über Gott und sein Wesen in einer Weise nachdenken und reden, daß diese Spekulation und Redeweise Wahrheitsinhalt besitzt. Wir

[1] *De verit.* c. 13, p. 486 C.
[2] Philosophisches Jahrbuch, XVI, 1903, S. 165 ff.
[3] Vgl. Cl. **Baeumker**, *a. a. O.* S. 307 f.

reden ja auch über vieles, was wir nicht in seinem eigensten Wesen benennen. Alles Änigmatische z. B. drückt die Dinge nur uneigentlich aus, nichtsdestoweniger kann dieser uneigentliche Ausdruck ein bezeichnender, das Gleichnis ein treffendes sein. Oder wenn wir eine Sache im Spiegel sehen, so sehen wir allerdings nicht die Sache selbst, sondern nur ihr Bild, dennoch kann der Spiegel ein treuer, das Bild ein entsprechendes sein. In ähnlicher Weise können wir durch Bilder und Gleichnisse aus dem Bereiche der geschöpflichen Natur, welche der Ausdruck der Gedanken Gottes, das Abbild seines Wesens ist, über Gottes höchstes Wesen reden, ohne daß hierdurch die Wahrheit unserer Rede bzw. unserer Gedanken beeinträchtigt wird[1]. Spekulative Vertiefung in die mannigfachen Analogien, die das Göttliche im Bereiche der kreatürlichen Welt hat, ist demnach der nach Augustinischem Vorbild gewählte, erkenntnistheoretisch sichere Weg, auf dem Anselm zur Erforschung und Erkenntnis des göttlichen Wesens zu gelangen sucht.

Wenn Gott durch die Werke seiner Schöpfung, die das Abbild seines Wesens, der Ausdruck seiner Gedanken ist, in seinem Wesen erkannt wird, so ist klar, daß er um so tiefer erkannt wird, je näher das Erkenntnismedium, das Bild, das Geschöpf, dem Wesen Gottes steht. Nun ist von allem Geschaffenen die vernunftbegabte Kreatur es allein, die zur Erforschung und Erkenntnis des Göttlichen sich zu erheben vermag. Zugleich ist sie durch

[1] *Monol.* c. 65, p. 211 C ff.: Saepe namque multa dicimus, quae proprie sicut sunt non exprimimus, sed per aliud significamus id quod proprie aut nolumus aut non possumus depromere, ut cum per aenigmata loquimur. Et saepe videmus aliquid non proprie quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem, ut cum vultum alicuius consideramus in speculo. Sic quippe unam eamdemque rem dicimus et non dicimus, videmus et non videmus: dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem. Hac itaque ratione nihil prohibet, et verum esse quod disputatum est hactenus de summa natura, et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere, si nequaquam illa putetur per essentiae suae proprietatem expressa, sed utcunque per aliud designata. Nam quaecunque nomina de illa natura dici posse videntur, non tam mihi eam ostendunt per proprietatem quam per aliquam innuunt similitudinem . . . Sic ergo illa natura et ineffabilis est, quia per verba sicuti est nullatenus valet intimari, et falsum non est, si quid de illa ratione docente per aliud velut in aenigmate potest aestimari.

ihre Natur am meisten Gottes Ebenbild, vorzugsweise der Ab- und Ausdruck seines Wesens. So hat sich also der Menschengeist gleichsam als einen Spiegel zu betrachten, in dem er das Bild desjenigen erkennt, den er auf Erden von Angesicht zu Angesicht nicht schauen kann. In seinen drei Grundkräften memoria, intelligentia, voluntas (amor) spiegelt sich das geheimnisvolle, innertrinitarische göttliche Leben wider. Je mehr der Mensch deshalb in sein eigenes Wesen sich versenkt, je mehr er sich verinnerlicht, und je reiner, klarer und vollkommener sich sein Seelenbild darstellt [1], zu einer um so intensiveren Gotteserkenntnis vermag er sich emporzuschwingen [2].

Diese Lehre von der Gottebenbildlichkeit und trinitarischen Signatur der Menschenseele hat für Anselm, um dies hier einzufügen, nicht nur spekulativen Wert, indem sie den Weg zur Gotteserkenntnis weist, sie hat auch eine praktische, ethische und aszetische Bedeutung, indem sie für den Menschen und speziell für den Christen eine Mahnung ist zur Einkehr in sich selbst, zur Ausgestaltung des Gottesbildes im Innern, welches zunächst bloße Anlage (naturalis potentia) ist, durch praktische Betätigung dessen, was die Seele vermöge ihrer Grundkräfte vermag d. h. durch

[1] Vgl. *Prosl.* c. 1. 14. 16. 17.

[2] *Monol.* c. 66, p. 212 C ff.: Cum igitur pateat, quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud certum est, quia per illud magis ad eius cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat . . . Procul dubio itaque tanto altius creatrix essentia cognoscitur, quanto per propinquiorem sibi creaturam indagatur. Nam quod omnis essentia, inquantum est, intantum sit similis summae essentiae, ratio iam supra considerata dubitare non permittit. Patet itaque quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad eius investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat. Nam iam cognitum est quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem. Quid igitur apertius quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit, et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit? *Monol.* c. 67, p. 213 B: Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut speculum dici potest, in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem eius quam facie ad faciem videre nequit. Nam si mens sola ex omnibus quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest, non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam, et intelligentiam, et amorem in Trinitate ineffabili consistit.

Bewußtsein, Erkenntnis und Liebe Gottes[1]. — Wir begegnen hier dem mystisch-kontemplativen Elemente, das in der Anselmischen Philosophie sich mit dem spekulativen verbindet. Anselm war kein bloßer Intellektualist, der mit der abstrakten Erfassung der Wahrheit sich begnügt hätte, ihn zog es hin zu liebevoller Versenkung in dieselbe. Anselms Spekulation ist zugleich Meditation und Kontemplation. Auch aus seinen Homilien, Meditationen und Gebeten spricht das innigste Verlangen, Gott nicht nur durch Erkenntnis, sondern auch durch liebende Hingabe zu erfassen und zu besitzen. In seinem Proslogium begegnen uns Erhebungen des Gemütes zu Gott, die an die *Confessiones* Augustins anklingen. Anselm ist so voll und ganz der Augustin des Mittelalters, nach der spekulativen, wie nach der mystisch-kontemplativen Seite. Durch dieses Zusammengehen von tiefschauender Spekulation und mystischer Betrachtung ist Anselm zugleich der harmonische Einheitspunkt für die beiden großen Gedankenströmungen der folgenden Jahrhunderte, Scholastik und Mystik; hier bei Anselm reichen sich Scholastik und Mystik die Hand[2].

Am Schlusse dieser Ausführungen über die Gotteserkenntnis bei Anselm sei noch ein Punkt hervorgehoben. Auf Grund verschiedener Stellen des Proslogiums haben manche Anselm ontologistische Ansichten (im Sinne Giobertis) bezüglich der Gotteserkenntnis zuschreiben zu können geglaubt. Matthias Esser[3] und besonders van Weddingen[4] haben bereits in eingehender Untersuchung solche Versuche zurückgewiesen. Hier sei die Frage darum nur kurz gestreift. Von einer unmittelbaren Anschauung Gottes im Sinne des Ontologismus findet sich bei Anselm keine Spur. Anselm gibt sich ja zunächst die größte Mühe, Gottes Dasein auf dialektisch-spekulativem Wege zu beweisen[5]. Wozu aber diese Beweise, wenn wir Gott unmittelbar schauen, wenn wir seiner Existenz unmittelbar gewiß sind? Anselm betont sodann aus-

[1] *Monol.* c. 68, p. 214 A: Consequi itaque videtur quod rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimere.

[2] Vgl. M. Grabmann, *a. a. O.* S. 287 f. 262 f.

[3] *a. a. O.* S. 43 ff.

[4] *Essai critique sur la Philosophie de St. Anselme de Cantorbéry*, p. 145 ff.

[5] *Monol.* c. 1—4, p. 144 ff.; *Prosl.* c. 2—4, p. 227 ff.

drücklich, daß wir Gott nicht in sich, sondern nur mittelbar durch die geschöpflichen Dinge erkennen [1]. Er bemerkt ferner, daß Gott in unnahbarem Lichte wohnt, und wir ihn deshalb nicht unmittelbar zu schauen vermögen, daß unser Geistesauge zu schwach ist, um den unmittelbaren Sonnenglanz des göttlichen Lichtes ertragen zu können [2], daß dieses vielmehr ausstrahlen muß, um von unserem Geistesauge aufgenommen werden zu können.

IV.

Das Erkennen per lucem et veritatem Dei oder die Lehre vom Formalgrund des Erkennens bei Anselm.

Im Proslogium [3] und in den Meditationen [4] ist öfters die Rede von „Licht und Wahrheit“ als einem gewissen Medium unserer intellektuellen Erkenntnis, speziell der Gotteserkenntnis. Anselm versteht unter dem Quell des Lichtes und der Wahrheit nichts anderes als Gott selbst. So schreibt er [5]: Aut potuit (sc. anima) omnino aliquid intelligere de te (sc. Deo), nisi per lucem et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te; si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem. Wie ist eine solche Redeweise zu verstehen? Spuren der neuplatonischen Lichtmetaphysik hier zu vermuten, scheint uns ausgeschlossen, wenn auch Anselms Lehrer, Augustin, in diesem Teile seiner Lichtspekulation in etwa neuplatonisch beeinflußt ist [6]. Wir glauben, daß mehr als eine

[1] *Monol.* c. 66, p. 212 C: Cum igitur pateat quod nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud, certum est quia per illud magis ad eius cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat.

[2] *Prosl.* c. 16, p. 235 C ff.: Vere, Domine, haec est lux inaccessibilis, in qua habitas . . . Vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est . . . Non potest intellectus meus ad illam, nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate. Vgl. c. 14, p. 235 B.

[3] *Prosl.* c. 14. 16, p. 235 A ff.

[4] *Meditat.* 21, p. 816 D ff.

[5] *Prosl.* c. 14, p. 235 A.

[6] Vgl. Cl. Baeumker, *a. a. O.* S. 372 ff.

bildliche Ausdrucksweise nicht vorliegt, daß es sich nur um ein auch in der patristischen Literatur oft wiederkehrendes und auf Plato zurückgehendes Bild handelt, nach dem Gott im Reiche des Intelligibeln dasselbe ist, was die Sonne im Reiche des Sichtbaren. Gott wird Licht und Wahrheit genannt, weil er der Urheber alles Intelligibeln und Wahren in der Welt ist.

Wie ist es nun aber zu verstehen, wenn Anselm Strahlen dieses göttlichen Lichtes als Medium der intellektuellen Erkenntnis annimmt, wenn er schreibt, daß wir, wie wir mit dem Sinnenauge das, was uns umgibt, im Sonnenlichte schauen, so mit dem Auge der Vernunft die intelligibeln Wahrheiten durch ein vom göttlichen Lichte auf unsern Geist einfließendes Licht erkennen[1]? Wenn wir uns an die Lehre von der cognitio in rationibus aeternis bei Augustin erinnern, so finden wir dort ganz ähnliche Äußerungen wie hier im Proslogium bei Anselm. Wir glauben, daß in jener Augustinischen Lehre der Ausgangspunkt für die hier bei Anselm vorgetragene zu suchen ist. Bekanntlich hat die Frage, wie die Ausführungen Augustins über das Schauen der Wahrheiten im Lichte der ersten Wahrheit zu verstehen und zu bewerten seien, eine Fülle vielgestaltiger Kontroversen hervorgerufen. Thomas von Aquin u. a. verstehen unter jenem Lichte, von dem Augustin so oft redet, das subjektive Vernunftlicht, welches ein Abbild der ungeschaffenen Wahrheit ist und aus deren Lichte seine Wirksamkeit hat. Eine zweite Auslegungsweise versteht unter jenem Lichte nicht das subjektive Vernunftlicht, mit welchem wir die unwandelbaren Wahrheiten oder ersten Prinzipien schauen, sondern ein objektives Vernunftlicht, nämlich diese Prinzipien selbst, insofern wir in ihnen gleichsam einen Abglanz des ewigen, göttlichen Lichtes erfassen, da ja jedes Wahre nur wahr ist durch Teilnahme an der höchsten, göttlichen Wahrheit. Eine dritte Auslegungsweise ist die des Ontologismus, wonach unter jenem Lichte, worin wir die unwandelbaren Wahrheiten schauen, Gott selber, die unerschaffene Wahrheit

---

[1] *Prosl.* c. 16, p. 235 D: Vere ideo hanc (sc. lucem inaccessibilem) non video, quia nimia mihi est; et tamen quicquid video, per illam video, sicut infirmus oculus, quod videt, per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. *Prosl.* c. 14, p. 235 B: Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet.

zu verstehen ist, sofern sie nach verschiedenen Betrachtungsseiten hin gleich dem in verschiedenen Farben sich brechenden Lichte in unmittelbarer Schauung gegenwärtig ist [1]. Auf Grund der zahlreichen Stellen bei Augustin, worin von dem unkörperlichen Lichte die Rede ist, welches den vernünftigen Geschöpfen gegenwärtig ist und sie berührt und erleuchtet, haben wir den Eindruck, daß nicht ein deren geistigem Auge einwohnendes, subjektives Licht, sondern ein eingestrahltes, objektives Licht im obigen Sinne darunter zu verstehen sei. In dieser Weise scheint uns auch Anselm seinen Lehrer Augustin aufgefaßt zu haben. Der Satz: Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet [2] weist deutlich auf eine solche Interpretation hin. Wir möchten demnach bei Anselm einen doppelten Formalgrund des Erkennens unterscheiden: das natürliche Licht der Vernunft und ein vom ewigen, göttlichen Lichte auf unsern Intellekt einfließendes Licht, durch das und in dem dieser die Wahrheiten erkennt, unter welch letzterem nichts anderes zu verstehen ist als die unwandelbaren Wahrheiten oder ersten Prinzipien selbst, insofern sie unserem Intellekt sich einleuchtend machen, und insofern wir in ihnen gleichsam einen Abglanz des ewigen, göttlichen Lichtes erfassen [3].

Die ganze ältere Franziskanerschule ist Augustin und Anselm in der Lehre vom Formalgrund unseres Erkennens gefolgt. H. Grabmann hat dies eingehend gezeigt bezüglich des Matthaeus von Aquasparta, und auch für Alexander von Hales, Bonaventura, Fr. Eustachius, Joh. Peckham, Roger Marston hat er kurze Hinweise gegeben [4], zu denen für letzteren eine jüngst erschienene sorgfältige Arbeit von A. Daniels tritt.

[1] Vgl. hierzu A. Schmid, *Erkenntnislehre,* I, S. 384.

[2] *Prosl.* c. 14, p. 235 B.

[3] Daß das genannte Licht für Anselm etwas Objektives war, dürfte kaum zu bestreiten sein. Seine Natur genauer zu bestimmen, ist nicht leicht. Unsere Auffassung haben wir im Texte angedeutet, müssen aber gestehen, daß es uns nicht ganz unzweifelhaft erscheint, ob überhaupt Anselm sich über diesen zweiten Punkt klare Rechenschaft gegeben habe.

[4] *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta,* S. 48 ff. Über Roger Marston vgl. Aug. Daniels, *Anselmzitate.* Theol. Quartalschrift 1911, S. 43 f.

V.

Die Wahrheitslehre.

1. Die Begriffsbestimmung der Wahrheit.

Das Ziel unseres Erkennens ist die Wahrheit. Was versteht Anselm unter Wahrheit? Über diesen Begriff besitzen wir einen eigenen Dialog (*De veritate*), den Anselm zur Erläuterung einer Stelle des Monologiums geschrieben hat. In *Monol.* c. 18[1] ist nämlich gesagt, daß die Wahrheit keinen Anfang und kein Ende habe. Der geringste Satz schon, welcher eine Wahrheit ausspreche, also wahr sei, bleibe dies, man möge ihn in die Vergangenheit oder in die Zukunft verlegen. Gott, die absolute Wahrheit, könne daher weder jemals anfangen noch enden zu sein, sondern eben einfach nur sein. Hieran knüpft nun der Schüler in unserem Dialog *De veritate* die Frage, ob denn Gott und die Wahrheit schlechthin zusammenfallen und bittet überhaupt um eine genauere Bestimmung des Begriffes Wahrheit[2]. Dementsprechend ist der Dialog De veritate in erster Linie der Versuch einer Definition der Wahrheit, enthält aber zugleich die ganze Wahrheitslehre Anselms. Zwecks der Begriffsbestimmung der Wahrheit geht Anselm die verschiedenen Gebiete durch, auf welchen der Begriff Wahrheit vorkommt und sucht nach dem gemeinschaftlichen Bande, das sie alle verbindet.

Er beginnt mit der veritas significationis. Die significatio faßt Anselm zunächst als enuntiatio und stellt sich die Frage, wann eine Aussage oder ein Urteil wahr sei. Quando est enuntiatio vera? Quando est, quod enuntiat, sive affirmando sive negando[3]. Vom Sein (oder Nichtsein) des Ausgesagten hängt also nach Anselm die Wahrheit der Aussage, des bejahenden (oder verneinenden) Urteils ab. Danach ist der Sachverhalt, die res enuntiata, die causa veritatis enuntiationis. Die veritas enuntiationis findet Anselm in der enuntiatio selbst[4]. In der Satzform freilich und in allem, was

[1] p. 168 A. [2] Vgl. *De verit.* c. 1, p. 468 C ff.

[3] *De verit.* c. 2, p. 469 B.

[4] *a. a. O.* p. 469 C: Res vero enuntiata non est in enuntiatione vera, unde non eius veritas, sed causa veritatis eius dicenda est. Quapropter non nisi in ipsa oratione quaerenda mihi videtur eius veritas.

die Aussage nur zur Aussage als solcher macht, kann die Wahrheit nicht liegen, da dann jede Aussage wahr sein müßte, weil ja jede ein Satz usw. ist [1]. Die Wahrheit beruht vielmehr auf einer besonderen inneren Qualität der Aussage. Diese Qualität liegt vor, wenn die Aussage besagt, was sie besagen soll, wenn sie ihren Zweck erfüllt, ihrer Bestimmung entspricht. Die Wahrheit der Aussage besteht demnach zunächst in der Angemessenheit derselben zu ihrem Zwecke [2]. Nun kann man einen doppelten Zweck, ein zweifaches Sollen der Rede unterscheiden, den Naturzweck (naturaliter) und den eigentlichen, ethischen Zweck (accidentaliter et secundum usum). Die Rede leistet nämlich schon ein Sollen, erfüllt also ihren (natürlichen) Zweck, wenn sie überhaupt nur bezeichnet, es mag der Sache entsprechend sein oder nicht. Denn zu bezeichnen, auszudrücken, sowohl wie die Dinge sind, als wie sie nicht sind, ist das Vermögen, die Gabe der Rede. Allein wozu hat der Mensch diese Gabe erhalten, wozu dient dieses Vermögen? Dies erst kann den eigentlichen Zweck, die Bestimmung der Rede ausmachen. Und da ist keine Frage, daß das Zeichen die Sache ausdrücken soll, wie sie ist, nicht, wie sie nicht ist; und nur dazu und unter der Bedingung kann dem Menschen das Vermögen der Rede gegeben sein, die Dinge zu bezeichnen, wie sie sind [3]. Eigentlicher, ethischer Zweck der Rede bleibt darum die Bezeichnung der Dinge, wie sie wirklich sind. Wenn nun, wie oben ausgeführt, die Wahrheit der Rede oder Aussage in deren Angemessenheit zu ihrem Sollen, ihrem Zwecke liegt, der Zweck der Aussage aber nichts anderes ist als die Bezeichnung der Dinge, wie sie sind, so besteht die Wahrheit der Aussage in der Übereinstimmung der Aussage mit dem objektiven Sachverhalt. Wenn aber die Aussage

[1] Vgl. *a. a. O.* p. 469 C und D.

[2] *a. a. O.* p. 470 A Die Stelle folgt unten.

[3] *a. a. O.* p. 470 C und D: Non enim accepit significare rem esse, cum non est, vel non esse, cum est; nisi quia non potuit illi dari tunc solummodo significare esse, quando est, vel non esse, quando non est. Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est, alia vero quia significat, quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi, illa vero mutabilis; hanc namque semper habet, illam vero non semper; istam enim naturaliter habet, illam vero accidentaliter et secundum usum.

den wirklichen Sachverhalt angibt, also ihrem Sollen oder Zwecke entspricht, so ist das eine recta enuntiatio, oratio bzw. significatio. Die vera significatio besteht demnach in der recta significatio, die veritas significationis also in der rectitudo significationis [1]. — Was Anselm so von der enuntiatio oder oratio ausführt, gilt ihm von jeder significatio, „ut sunt scripturae, vel digitorum loquela" [2].

Die Begriffe wahr und Wahrheit finden sich auch auf dem Gebiete des Denkens, Meinens usw. Wir nennen einen Gedanken wahr, wenn er die Dinge erfaßt und begreift, wie sie wirklich sind [2]. Aber diese veritas cogitationis, die Erfassung der Dinge nach ihrem wirklichen Sein, ist eben nichts anderes als die rectitudo cogitationis. Denn die Dinge zu erfassen, wie sie sind, ist die Bestimmung, das Sollen des Denkens, Meinens usw [3]. Wer also die Dinge nach ihrem wirklichen Sein erfaßt, der denkt, meint, was er soll, d. h. recht. Deshalb schreibt Anselm: Quapropter qui putat esse, quod est, putat, quod debet, atque ideo recta est cogitatio [4]. Und er fährt fort: Si ergo vera et recta est cogitatio, non ob aliud, quam quia putamus esse, quod est, aut non esse, quod non est: non est aliud eius veritas quam rectitudo [5]. Die veritas cogitationis besteht demnach in der rectitudo cogitationis.

Auch der Wille hat seine Wahrheit, wie die göttliche Wahrheit selbst bezeugt, wenn sie sagt (Joh. VIII, 44), daß der Teufel

---

[1] *a. a. O.* p. 470 A und B: Ad quid facta est affirmatio? Ad significandum esse, quod est. Hoc ergo debet? Certum est. Cum ergo significat esse, quod est, significat, quod debet. Palam est. At cum significat, quod debet, recte significat. Ita est. Cum autem significat recte, recta est significatio? Non est dubium. Cum ergo significat esse, quod est, recta est significatio? Ita sequitur. Item cum significat esse, quod est, vera est significatio? Vere et recta et vera est, cum significat esse, quod est. Idem igitur est illi, et rectam et veram esse, id est, significare esse, quod est? Vere idem. Ergo non est illi aliud veritas quam rectitudo. Aperte nunc video veritatem hanc esse rectitudinem. Similiter est, cum enuntiatio significat non esse, quod non est.

[2] *a. a. O.* c. 3, p. 471 C: Cogitationem quoque dicimus veram, cum est, quod aut ratione aut aliquo modo putamus esse, et falsam, cum non est.

[3] *a. a. O.*: Secundum rationem, quam de propositione vidimus, nihil rectius dicitur veritas cogitationis, quam rectitudo eius. Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare esse vel non esse aliquid: ut cogitemus esse, quod est, et non esse, quod non est.

[4] *a. a. O.* [5] *a. a. O.*

nicht in der Wahrheit bestanden sei. Dieses Nichtbestehen kann nur ein Willensakt gewesen sein, da es ihm zur Sünde gerechnet wird[1]. Auch hier fallen demnach veritas und rectitudo zusammen. Denn solange der Teufel wollte, was er sollte, was das Sollen, die Aufgabe und Bestimmung des Wollens war, bestand er in der Wahrheit; sowie er wollte, was er nicht sollte, fiel er. Der wahre Wille ist also derjenige, welcher will, was er soll, d. h. der rechte[2]. Die veritas voluntatis ist somit nichts anderes als die rectitudo voluntatis.

Wie eine Wahrheit des Wollens, so lehrt uns der Herr auch eine Wahrheit des Tuns, wenn er sagt (Joh. III, 21): Qui facit veritatem, venit ad lucem; und worin diese Wahrheit besteht, erklärt er durch das vorhergehende (V. 20): Qui male agit, odit lucem. Die Begriffe veritatem facere und male facere stehen sich also als Gegensätze gegenüber, und damit ist angedeutet, daß der Begriff veritas hier im Sinne von bonitas zu nehmen ist[3]. Nun aber handelt nur derjenige gut, welcher so handelt, wie er handeln soll, d. h. welcher das Rechte tut. Folglich fällt auch hier der Begriff der Wahrheit mit dem Begriff der rectitudo zusammen, und ist die Wahrheit des Tuns nichts anderes als die rectitudo actionis[4].

---

[1] *a. a. O.* c. 4, p. 471 D ff.: Sed et in voluntate dicit ipsa Veritas veritatem esse, cum dicit diabolum non stetisse in veritate (Ioann. VIII, 44). Non enim erat in veritate, neque deseruit veritatem nisi in voluntate . . . Si enim semper voluisset, quod debuit, nunquam peccasset, qui non nisi peccando veritatem deseruit.

[2] *a. a. O.* p. 472 A: Nam si quamdiu voluit, quod debuit, ad quod scilicet voluntatem acceperat, in rectitudine et veritate fuit, et cum voluit, quod non debuit, rectitudinem et veritatem deseruit, non aliud potest ibi intelligi veritas quam rectitudo, quoniam sive veritas sive rectitudo non aliud in eius voluntate fuit, quam velle, quod debuit.

[3] *a. a. O.* c. 5, p. 472 A und B: Verum in actione quoque nihilominus veritas credenda est, sicut Dominus dixit: „Quia qui male agit, odit lucem"; et: „Qui facit veritatem, venit ad lucem" (Ioann. III, 20. 21) . . . si male agere et veritatem facere opposita sunt, sicut ostendit Dominus cum dicit: „Qui male agit, odit lucem", et: „Qui facit veritatem, venit ad lucem", idem est veritatem facere, quod est bene facere. Bene namque facere ad male facere contrarium est.

[4] *a. a. O.* p. 472 B und C: Sententia est omnium, quia qui facit quod debet, bene facit et rectitudinem facit. Unde sequitur quod rectitudinem facere est facere veritatem. Constat namque facere veritatem esse bene facere, et bene facere esse rectitudinem facere. Quare nihil apertius quam veritatem actionis esse rectitudinem.

Diese Definition, fügt Anselm hinzu, gilt für alle Tätigkeiten, nicht nur für die ethischen. Auch z. B. das Feuer tut, was es soll, d. h. tut die Wahrheit, wenn es wärmt, denn dies ist seine natürliche Bestimmung, das mit seinem Sein gesetzte Sollen [1]. Man darf auch den Ausdruck Tätigkeit nicht zu eng fassen. Wer z. B. leidet, was er soll, oder wer auch nur sich befindet, steht, sitzt, wann und wo er soll, tut die Wahrheit, weil das, was er soll. Auch das Wollen ist in diesem Sinne ein Tun. Wenn Anselm die Wahrheit des Willens eigens behandelt hat, so ist das nur, weil ihm der Herr speziell von der Wahrheit des Willens zu reden scheint, wenn er vom Teufel sagt, daß er in der Wahrheit nicht bestanden ist [2].

In einem besonderen Kapitel untersucht Anselm noch die Wahrheit des Tuns in Anwendung auf die Sinne unseres Körpers. Auch den Sinnen eignet die Wahrheit des Tuns, insofern sie stets tun, was ihre Aufgabe und Bestimmung, ihr Sollen ist, mit andern Worten, insofern ihrem Tun Rechtheit zukommt [3]. Die sog. Sinnestäuschungen sind, wie wir schon hervorgehoben haben [4], nicht den Sinnen zuzuschreiben, sondern dem falschen Urteile der Seele (iudicium animae) über das von den Sinnen objektiv und richtig Wahrgenommene.

Endlich spricht Anselm von der Wahrheit des Seins (veritas

---

[1] *a. a. O.* p. 472 C: Si ignis ab eo, a quo habet esse, accepit calefacere, cum calefacit, facit, quod debet. Igitur non video, quae inconvenientia sit ignem facere veritatem et rectitudinem, cum facit, quod debet.

[2] *a. a. O.* p. 472 D ff.: Facere autem non solum pro eo, quod proprie dicitur facere, sed pro omni verbo Dominus voluit intelligere, cum dixit quoniam qui facit veritatem venit ad lucem (Ioann. III, 21). Non enim separat illum ab hac veritate sive luce, qui patitur persecutionem propter iustitiam, aut qui est, quando et ubi debet esse, aut qui stat vel sedet, quando debet, et similia . . . rectam quoque voluntatem . . . inter rectas actiones, nisi fallor, computare possumus . . . Nam qui vult, quod debet, recte et bene facere dicitur, nec ab his, qui veritatem faciunt, excluditur. Sed quoniam de veritate investigando illam loquimur, et dominus de illa veritate, quae in voluntate est, specialiter videtur dicere, cum dicit de diabolo quia in veritate non stetit (Ioann. VIII, 44), ideo separatim quid in voluntate veritas esset, considerare volui.

[3] *a. a. O.* c. 6, p. 475 A: Hoc tantum sufficiat dicere: quia sensus quicquid renuntiare videantur, sive ex sui natura hoc faciant, sive ex aliqua alia causa, faciunt quod debent, et ideo rectitudinem et veritatem faciunt, et continetur haec veritas sub illa veritate, quae est in actione.

[4] S. 22 f.

rei oder essentiae rei). Alles, was ist, hat sein Sein in und aus der höchsten Wahrheit, und kann nichts anderes sein, als es in der höchsten Wahrheit ist. Alles Seiende ist also wahr, insofern es das ist, was es in der höchsten Wahrheit ist, und insofern es überhaupt nicht wäre, wenn es nicht in der höchsten Wahrheit (begründet, enthalten) wäre, an ihr partizipieren würde. Die Wahrheit jeglichen Seins und Wesens besteht demnach darin, daß es so ist, wie es in der ewigen Wahrheit ist, wie es in der Idee Gottes präformiert ist, mit andern Worten, daß es der Ausdruck seines Sollens ist. Die Wahrheit des Seins läuft somit darauf hinaus, daß das Ding so ist, wie es seiner ewigen Idee nach sein soll, d. h. daß es recht ist. Die Wahrheit des Seins ist also zu bestimmen als rectitudo rei[1].

Alle Anwendungen des Wortes Wahrheit also weisen ein gemeinsames charakteristisches Merkmal auf, die rectitudo oder Rechtheit. Deshalb ist die Wahrheit zu definieren als rectitudo oder Rechtheit, d. h. als Konformität jeglichen Seins mit seinem Sollen. Um aber diese rectitudo, welche die Wahrheit darstellt, von jeder anderen rectitudo zu unterscheiden, bestimmt sie Anselm näher als rectitudo sola mente perceptibilis, weil ja rectitudo z. B. auch von einer Rute oder einer Linie ausgesagt werden könne, es sich hier bei der Wahrheit aber nicht um etwas Sinnliches, sondern um etwas Transzendentes handle[2].

[1] *De verit.* c. 7, p. 475 B und C: An putas aliquid esse aliquando aut alicubi, quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit, quod est, inquantum est, aut quod possit aliud esse, quam quod ibi est? Non est putandum. Quicquid igitur est, vere est, inquantum hoc est, quod ibi est. Absolute concludere potes, quia omne quod est, vere est, quoniam non est aliud quam quod ibi est. Est igitur veritas in omnium, quae sunt, essentia, quia hoc sunt, quod in summa veritate sunt . . . Si ergo omnia hoc sunt, quod ibi sunt, sine dubio hoc sunt, quod debent . . . Quicquid vero est quod debet esse, recte est . . . Igitur omne, quod est, recte est . . . Si ergo veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt, quod sunt in summa veritate, certum est veritatem rerum esse rectitudinem. — Wir haben in dieser Stelle jene Auslegung der platonischen Ideenlehre, die Augustin unter dem Einfluß der Neuplatoniker in die christliche Philosophie eingeführt und besonders durch Anselm der Scholastik, vor allem der Franziskanerschule übermittelt hat. Einige Belegstellen bei Alexander von Hales, Bonaventura, Richard von Middleton hat Aug. Daniels, *a. a. O.* S. 48 angegeben.

[2] *a. a. O.* c. 11, p. 479 D: Dic ergo mihi, an tibi videatur esse aliqua rectitudo alia praeter has, quas contemplati sumus. Non alia praeter has

Anselm koordiniert sonach einfach die einzelnen Wahrheitsgebiete, sucht nach dem gemeinschaftlichen Bande, das sie alle umschlingt, und findet dies in der rectitudo oder Rechtheit. Anselm denkt sich eben alles Seiende, die ganze Wirklichkeit teleologisch gerichtet. Er findet in allem Seienden ein zu Grunde liegendes Sollen. Und nur wenn das Sein seinem Zwecke, seinem Sollen entspricht d. h. wenn es recht ist, kann von ihm nach Anselm Wahrheit ausgesagt werden. Die Wahrheitsdefinition Anselms hängt demnach ohne Zweifel mit dessen gesamter teleologischen Weltansicht aufs engste zusammen. Daß auch theologische und religiöse Gedankengänge bestimmenden Einfluß ausgeübt haben, ist wohl nicht abzuweisen. Schon die der Hl. Schrift entnommenen Beispiele deuten darauf hin. Indes mit Domet de Vorges [1] lediglich préoccupations morales et religieuses zur Erklärung der Anselmischen Definition heranzuziehen und eine fälschliche Substituierung der vérité morale der Hl. Schrift für den allgemeinen, philosophischen Wahrheitsbegriff anzunehmen, wird nicht angehen.

Noch ein Wort über die philosophie-historische Stellung und Bedeutung dieser Definition. Augustin scheint zwar an einigen Stellen die Wahrheit einem bonum oder einer lex zu assimilieren [2]. Gleichwohl dürften diese nur gelegentlichen Bemerkungen kaum zu einer so eingehenden Untersuchung und so eigenartigen Begriffsbestimmung Veranlassung gegeben haben. Wir glauben vielmehr den originellen Charakter dieser Definition bei Anselm behaupten zu dürfen. Sie ist bei Anselm ursprünglich, sowie ihm auch ausschließlich eigen. Wir lesen sie bei keinem früheren Lehrer, und auch keiner der späteren Scholastiker hat sie sich zu eigen gemacht. Aber trotz des originellen und einzigartigen Charakters dieser Definition ist bei einem Vergleich derselben mit der Wahr-

---

nisi illa, quae est in rebus corporeis, quae multum est aliena ab istis, ut rectitudo virgae. In quo tibi illa videtur differre ab istis? Quia illa visu corporeo cognosci potest, istas rationis capit contemplatio. Nonne rectitudo illa corporum ratione intelligitur praeter subiectum et cognoscitur? Aut si alicuius corporis absentis linea dubitetur an recta sit, et monstrari potest, quia in nullam partem flectitur, nonne ratione colligitur, quia rectam eam necesse est esse? Etiam. Sed eadem quae sic ratione intelligitur, visu sentitur in subiecto; illae vero nonnisi sola mente percipi possunt. Possumus igitur, nisi fallor, definire, quia veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.

[1] *a. a. O.* p. 127. [2] Vgl. Domet de Vorges, *a. a. O.* p. 126 f.

heitsbestimmung in der Hochscholastik eine gewisse Übereinstimmung nicht zu verkennen. Bekanntlich unterscheidet letztere zwischen logischer und ontologischer Wahrheit und bestimmt die logische Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit den Dingen (conformitas intellectus cum re) und die ontologische als Übereinstimmung der Dinge mit der Erkenntnis d. h. mit der vorbildlichen Idee zunächst im menschlichen, in letzter Hinsicht im göttlichen Verstand (conformitas rei cum intellectu). Eine solche Gruppierung der Wahrheiten kennt Anselm freilich nicht, er koordiniert einfach die einzelnen Wahrheitsgebiete. Wenn er aber von der Wahrheit des Denkens (und der Aussage) redet, so versteht er ja darunter auch nichts anderes als die Erfassung der Dinge nach ihrem wirklichen Wesen d. h. die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein. Freilich geht Anselm nun weiter, insofern er in dieser Übereinstimmung die Erfüllung eines Zweckes, eines Sollens erkennt und das charakteristische Moment der Wahrheit in eben dieser Erfüllung des Sollens d. h. in der Rechtheit (rectitudo) erblickt. Ähnlich verhält es sich mit der Wahrheit des Seins bei Anselm und der ontologischen Wahrheit bei den späteren Scholastikern. Auch sie sind im Grunde dasselbe: Übereinstimmung der Dinge mit den göttlichen Ideen, Konformität mit ihrem exemplaren Typus im göttlichen Verstande. In dieser Übereinstimmung jedoch sieht Anselm wiederum die Erfüllung eines Sollens d. h. Rechtheit, und in dieser Erfüllung des Sollens, in der Rechtheit erblickt er das Wesen der Wahrheit jedes Seins. Die Anselmische Wahrheitsdefinition steht demnach nicht im Gegensatz zu der der Hochscholastik, vielmehr herrscht bis zu einem gewissen Grade eine Übereinstimmung. Das Unterscheidende und Eigenartige der Anselmischen Definition liegt darin, daß Anselm, der ganz und gar metaphysisch veranlagte Geist [1], nach einem höchsten und letzten Begriffe sucht, unter den er jede Art von Wahrheit, auch logische und ontologische, subsumieren kann, nach dem charakteristischen Moment, das alle Wahrheitsformen umschließt, und das er zu finden glaubt, seiner teleologischen Weltansicht und wohl auch theologisch-religiösen Gedankengängen zufolge, in der rectitudo.

[1] Vgl. M. Grabmann, *a. a. O.* S. 319 ff.

2. Der Urgrund der Wahrheit oder die Wahrheit als objektive Realität.

Nicht nur eine Begriffsbestimmung der Wahrheit sucht Anselm zu geben, er geht in seiner Spekulation weiter; getragen von den Schwingen seines kontemplativen Genies, steigt er auf zur höchsten, substanzialen Wahrheit, zur summa veritas per se subsistens, jedoch wie schon erwähnt[1], seiner eigenartigen realistischen Anschauungsweise gemäß ohne kausale Begründung eines solchen Übergangs. Die Wahrheit als logischer Begriff führt ihn unmittelbar zur höchsten, substanzialen Wahrheit, zur Wahrheit als objektive Realität. Welches sind die Lehren Anselms über diese summa veritas?

Die Wahrheit der geschaffenen Dinge hängt nach Anselm ab von dem Verhältnisse des Seins zum Sollen, ist Konformität des Seins mit dem Sollen. Wie verhält es sich hiermit bei der höchsten Wahrheit? Alles, was die höchste Wahrheit ist, ist sie durch sich selbst, ohne Beziehung auf ein anderes, unabhängig von jeder äußeren Macht. Sein und Sollen fallen deshalb in ihr zusammen. Sie ist, was sie ist, weil sie es ist, nicht weil sie es sein soll[2]. Die höchste Wahrheit, die summa veritas per se subsistens, können wir darum die absolute rectitudo nennen.

Selbst nicht von einem andern begründet, ist die summa veritas das Begründende für alle übrigen Wahrheiten. Sie ist Urgrund und Norm jeder Wahrheit; es gibt keine Wahrheit ohne sie. Anselm nennt sie die causa omnium aliarum veritatum et rectitudinum[3]. Er schreibt ferner von ihr: Cum res ipsae secundum illam (sc. summam veritatem) sunt, quae semper praesto est his, quae sunt sicut debent, tunc dicitur huius vel illius rei veritas[4], und an einer andern Stelle: cum aliquid secundum illam

[1] S. 42.

[2] *De verit.* c. 10, p. 478 D: Considera, quia cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa, in quibus sunt, aut sunt aut faciunt, quod debent, summa veritas non ideo est rectitudo, quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet, nec ulla ratione est, quod est, nisi quia est. *a. a. O.* c. 13, p. 486 C: Summa veritas per se subsistens nullius rei est.

[3] *a. a. O.* c. 10, p. 479 A. [4] *a. a. O.* c. 13, p. 486 B.

(sc. summam veritatem) est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo[1]. In der höchsten, substanzialen Wahrheit wurzelt also jede andere Wahrheit, während sie selbst an und für sich Wahrheit ist. Sie ist die ungeschaffene, unbedingte Wahrheit, während alle übrigen Wahrheiten durch sie geschaffen, durch Konformität (secundum illam) mit ihr bedingt sind.

Hiernach lassen sich zwei bzw. drei Arten von Wahrheiten unterscheiden: die, welche nur Ursache, dann die, welche Ursache und Wirkung zugleich, und endlich die, welche nur Wirkung ist. Die höchste, substanziale Wahrheit ist die allein kausale, die Wahrheit der geschaffenen Dinge Wirkung der höchsten Wahrheit, zugleich aber wiederum Ursache für die Wahrheit des Denkens und der Aussage, welch letztere nur Wirkung ist[2]. Im Grunde jedoch kann man, wie noch näher zu zeigen ist, nur von einer Wahrheit reden, und diese ist die Wahrheit in ihrer obersten Sphäre, als reine Kausalität, die summa veritas per se subsistens. Alle übrigen Wahrheiten sind nur Widerschein dieser einen höchsten Wahrheit[3].

Wie deutlich aus *Monol.* c. 18[4] hervorgeht, wo es heißt: idem sequitur de summa natura, quia ipsa summa veritas est, ist die höchste Wahrheit mit der summa natura d. h. mit Gott identisch. Gott also ist es, der in letzter Hinsicht Urgrund, Quelle und Norm jeder Wahrheit ist, ein Gedanke, der uns an Augustin[5] erinnert, welcher in platonischer Weise und ähnlich wie sein Schüler Anselm den Begriff Wahrheit hypostasiert und Gott die Wahrheit nennt, durch die alles Wahre wahr ist.

[1] *a. a. O.* c. 13, p. 486 C.

[2] *a. a. O.* c. 10, p. 478 D ff.: Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius? Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta, quasdam vero esse causas et effecta, ut cum veritas, quae est in rerum existentia, sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis, quae cogitationis est, et eius quae est in propositione; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis.

[3] *a. a. O.* c. 13, p. 486 C. Die Stelle folgt unten.

[4] p. 168 B.

[5] Vgl. J. Storz, *a. a. O.* S. 166. v. Hertling, *Augustin*, S. 42.

3. Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Einheit bzw. Einzigkeit der Wahrheit.

Drei charakteristische Eigenschaften der Wahrheit nennt Anselm: Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Einheit bzw. Einzigkeit. Seine Gedanken hierüber seien noch kurz angefügt.

Die Wahrheit ist ewig. Sie hat keinen Anfang und kein Ende. Schon der einfachste Satz, so führt Anselm aus[1], welcher eine Wahrheit ausspricht, ist und bleibt wahr, mag man ihn in die Vergangenheit oder in die Zukunft verlegen. Es läßt sich schlechterdings nicht denken, daß er jemals nicht wahr gewesen ist, noch daß er jemals nicht wahr sein wird, also keine Zeit, wo er anfangen und aufhören konnte, wahr zu sein: er ist vielmehr wahr durch alle Vergangenheit und für alle Zukunft. Seine Wahrheit ist ewig. So verhält es sich mit jeder Wahrheit. Insbesondere muß das natürlich gelten von der höchsten Wahrheit, welche über allen übrigen Wahrheiten steht, deren Grund und Norm ist[2].

Weil ewig, ist die Wahrheit auch unveränderlich und unabhängig von den Dingen. Sie bleibt, wenn auch die Dinge sich verändern, sogar wenn es gar keine Dinge gibt, an welchen sie sich manifestieren könnte. Die Forderung z. B., daß die Aussage den Sachverhalt anzugeben hat, wie er ist, wenn sie wahr sein

---

[1] *Monol.* c. 18, p. 168 A und B: Deinde cogitet, qui potest, quando incepit aut quando non fuit hoc verum, scilicet quia futurum erat aliquid, aut quando desinet aut quando non erit hoc verum, scilicet quia praeteritum erit aliquid. Quod si neutrum horum cogitari potest, et utrumque hoc verum sine veritate esse non potest, impossibile est vel cogitare quod veritas principium vel finem habeat. Denique si veritas habuit principium vel habebit finem, antequam ipsa inciperet, verum erat tunc, quia non erat veritas, et postquam finita erit, quia non erit. Atqui verum non potest esse sine veritate: erat igitur veritas, antequam esset veritas, et erit veritas, postquam finita erit veritas, quod inconvenientissimum est. Sive igitur dicatur veritas habere, sive intelligatur non habere principium vel finem, nullo claudi potest veritas principio vel fine. Vgl. *De verit.* c. 10, p. 479 A und B.

[2] *De verit.* c. 10, p. 479 B: Quippe veritas orationis non semper posset esse, si eius causa non semper esset. *a. a. O.* p. 479 C: Quapropter si nunquam potuit non esse verum futurum esse aliquid, et nunquam poterit non esse verum praeteritum aliquid esse, impossibile est principium summae veritatis fuisse, aut finem futurum esse. *Monol.* c. 18, p. 168 B.

soll, weil dies die Bestimmung der Aussage ist, ist nicht davon abhängig, daß wirklich geredet wird. Diese Forderung bleibt bestehen, wenn gar nicht oder auch wenn falsch geredet wird[1]. Ja das Urteil über die wirklich erfolgende Aussage setzt gerade die dauernde Gültigkeit, die Unveränderlichkeit ihrer Norm voraus[2]. Die Wahrheit kann also keineswegs von den Dingen, an welchen sie erscheint, so abhängen, wie etwa die Farbe vom Körper, an welchem sie haftet[3], so daß sie mit den Dingen entstünde, mit ihnen aufhörte und wechselte, sondern die dingliche Erscheinung mag eintreten oder nicht, mag sich ändern und vorübergehen: die Wahrheit bleibt, unberührt von allem Wechsel und unabhängig von allen Dingen, unwandelbar dieselbe[4].

Die Wahrheit ist endlich nur eine. Anselm stellt sich die Frage, ob es nur eine Wahrheit gebe, die durch alle die einzelnen Wahrheitsgebiete hindurchgehe, oder ob eine Mehrheit von Wahrheiten zu statuieren sei. Für die letztere Annahme würde kein anderer Grund sprechen als eben die Mehrheit der Dinge selbst, die unter den Begriff Wahrheit subsumiert werden[5]. Wäre aber die Wahrheit deshalb eine mehrfache, weil die Dinge, an welchen sie zur Erscheinung kommt, mehrere sind, so müßten wir eine

---

[1] *a. a. O.* c. 13, p. 485 A: Si nullus aliquo significare velit signo quod significandum est, erit ulla per signa significatio? Nulla. An ideo non erit rectum, ut significetur quod significari debet? Non idcirco minus erit rectum aut minus hoc exigit rectitudo. Ergo non existente significatione non perit rectitudo, qua rectum est, et qua exigitur, ut quod significandum est significetur.

[2] *a. a. O.* p. 485 B und C: An itaque non vides, quia non ideo est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse, cum significatur esse quod est vel non esse quod non est, sed quia significatio tunc fit secundum rectitudinem, quae semper est; nec ob hoc abest a significatione, quia perit, cum non sic ut debet, aut cum nulla fit significatio, sed quoniam tunc significatio deficit a non deficiente rectitudine . . . Rectitudo ergo, qua significatio recta dicitur, non habet esse aut aliquem motum per significationem, quomodocunque moveatur ipsa significatio.

[3] *a. a. O.* p. 484 D ff.: Existente namque corpore colorem eius necesse est esse, et pereunte corpore colorem eius manere impossibile est. Non similiter se habent color ad corpus et rectitudo ad significationem.

[4] Vgl. F. R. Hasse, *Anselm von Canterbury,* Leipzig 1852, II, S. 96.

[5] *De verit.* c. 13, p. 484 B: Quaeramus an sit una sola veritas in omnibus istis, in quibus veritatem dicimus esse, an ita sint veritates plures sicut plura sunt, in quibus constat esse veritatem.

Abhängigkeit der Wahrheit von den Dingen annehmen; veränderten sich die Dinge, so müßte auch die Wahrheit sich verändern [1]. Nun ist aber, wie bereits nachgewiesen, die Wahrheit unveränderlich, von den wechselnden Dingen und Erscheinungen unabhängig. Da aber eine solche (vorausgesetzte) Abhängigkeit der einzige Grund ist, um auf eine Mehrheit von Wahrheiten schließen zu können, so sind wir zur entgegengesetzten Annahme genötigt, daß die Wahrheit nur eine ist [2].

Hierfür spricht auch das Wesen der Wahrheit selbst. Da die Wahrheit alles Seins nichts anderes ist als das So-sein desselben, wie es sein soll, so stellt alles Sein dasselbe dar, wenn es eben dies darstellt, wenn es seiner Bestimmung, seinem Sollen entspricht. Die Wahrheit alles Wahren ist also ein und dieselbe [3]. Wenn wir von einer Wahrheit der Aussage, des Wollens, Handelns usw., also von mehreren Wahrheiten reden, so ist das so zu verstehen, wie wenn wir von einer Zeit dieser oder jener Sache reden [4]. Auch die Zeit ist nach Anselm nur eine und dieselbe, und die Dinge existieren vielmehr in der Zeit als die Zeit in den Dingen.

---

[1] *a. a. O.* c. 13, p. 486 A: Si ideo sunt plures rectitudines, quoniam plures sunt res, in quibus considerantur, necesse est eas existere et variari secundum res ipsas. Vgl. *a. a. O.* p. 484 B.

[2] *a. a. O.* p. 486 A: An habes aliquam aliam rationem, cur tibi plures esse videantur, praeter ipsam rerum pluralitatem? Sicut istam nullam esse cognosco, ita nullam aliam inveniri posse considero. Una igitur et eadem est omnium rectitudo. Vgl. F. R. Hasse, *a. a. O.* S. 95 f.

[3] *a. a. O.* p. 486 A und B: Si rectitudo non est in rebus illis, quae debent rectitudinem, nisi cum sunt secundum quod debent, et hoc solum est illis rectas esse, manifestum est earum omnium unam solam esse rectitudinem. Una igitur in omnibus illis est veritas.

[4] *a. a. O.* p. 486 B und C: Improprie huius vel illius rei esse dicitur (veritas), quoniam illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas, in quibus esse dicitur, habet suum esse, sed cum res ipsae secundum illam sunt, quae semper praesto est his, quae sunt sicut debent, tunc dicitur huius vel illius rei veritas, ut veritas vocis, actionis, voluntatis, quemadmodum dicitur tempus huius vel illius rei, cum unum et idem sit tempus omnium, quae sunt in eodem tempore simul. Et si non esset haec vel illa res, non minus esset idem tempus: non enim dicitur ideo tempus huius vel illius rei, quia tempus est in ipsis rebus, sed quia ipsae sunt in tempore. Et sicut tempus per se consideratum non dicitur tempus alicuius, sed cum res, quae in illo sunt, consideramus, dicimus tempus huius vel illius rei: ita summa veritas per se subsistens nullius rei est, sed cum aliquid secundum illam est, tunc dicitur eius veritas vel rectitudo.

Wir können deshalb die einzelnen Dinge hinwegdenken, ohne daß darum die Zeit hinweggedacht werden müßte. Aber eben weil die Dinge in der Zeit existieren, die Zeit also alle befaßt, allen gemeinsam ist, so können wir auch auf die Dinge reflektieren und von der Zeit dieses oder jenes Dinges reden [1]. Ebenso ist auch die Wahrheit, obwohl unabhängig von den Dingen und an sich nur eine, doch auch die allen Dingen, soweit sie ihrem Sollen entsprechen, gemeinsame und immanente und dann auch je nach den Dingen mannigfach und verschieden. Diese Verschiedenheit ist aber nur im uneigentlichen Sinne (improprie) zu verstehen, da sie auf seiten der Dinge, nicht auf seiten der Wahrheit liegt; letztere ist in allen ihren Erscheinungen dieselbe, es ist dieselbe eine Wahrheit, die in den verschiedenen Dingen sich ausprägt, aus ihnen widerstrahlt [2]. Diese Wahrheit ist, so fährt Anselm fort, die summa veritas per se subsistens, alle übrigen Wahrheiten sind nur Widerschein dieser einen, höchsten Wahrheit [3].

Wenn wir am Schlusse dieser Erörterung uns nach der philosophie-geschichtlichen Stellung und Bedeutung der eigenartigen Anselmischen Wahrheitslehre fragen, so ist vor allem darauf hinzuweisen, daß Anselm in seiner Wahrheitslehre es unternommen hat, sein durchaus eigenes Gedankensystem aufzubauen, und so zu einer inhaltlichen Bereicherung des Gedankenmaterials seiner Zeit, die ja vorwiegend unter dem Zeichen der Kompilation und Reproduktion stand, fortgeschritten ist. Wir haben oben bereits die Originalität seiner Wahrheitsdefinition betont. In der damit in Zusammenhang stehenden und in unserm Dialog zum Ausdruck gelangenden teleologischen Weltansicht ist die theistisch-teleologische Weltauffassung der Hochscholastik in ihren Grundzügen, und zwar in durchaus origineller Weise dargelegt. Alles Sein und Geschehen ist durch eine Zweckbestimmung, durch ein Sollen bedingt. Die ganze Weltordnung ist ein Organismus der Zwecke, der sich aus der Unterordnung alles Endlichen, auf dem Gebiete des (physischen) Seins wie auf dem Gebiete des (sittlichen) Sollens, unter Gott als

[1] Vgl. S. 42 f.

[2] Vgl. F. R. Hasse, *a. a. O.* S. 97 f.

[3] Vgl. S. 42. 59.

den universalen Zweck und als das höchste Gesetz (in der Hochscholastik nach Augustin lex aeterna genannt) ergibt. Solche Gedankenkeime, nach der theoretischen und praktischen Seite entfaltet, ergaben die Weltansicht der Hochscholastik [1].

VI.

Die Gewissheit in der Erkenntnis.

Die Wahrheitserkenntnis kann eine zweifelnde oder eine wahrscheinliche oder eine gewisse sein. Entscheidet sich der Verstand ohne Furcht, daß das Gegenteil wahr sei, so ist diese Erkenntnis eine über den Zweifel und die bloße Wahrscheinlichkeit hinausgehende, mit Gewißheit verknüpfte. Gewißheit ist demnach ein zweifelloses, festes Fürwahrhalten des Verstandes bezüglich einer Sache und ein zweifelloses Fürfalschhalten des kontradiktorischen Gegenteils.

Auch Anselm kennt eine Gewißheit in diesem Sinne. Der Verstand vermag nach ihm eine Wahrheitserkenntnis zu gewinnen, welche jede Furcht zu irren ausschließt, welcher eine über den Zweifel und die bloße Meinung hinausgehende Entschiedenheit der Beistimmung, also Gewißheit zukommt. In der Vorrede zum Monologium [2] schreibt er, seine Absicht sei, in diesem Buche nichts mit der Autorität der Hl. Schrift zu beweisen, sondern was die Untersuchung jedesmal am Ende ergebe, das solle die rationis necessitas, d. i. die zwingende Notwendigkeit der Verstandeseinsicht, und die veritatis claritas, d. i. die Evidenz der Wahrheit selbst, erhärten. Hiernach gibt es für Anselm ganz offenkundig ein festes, zweifelloses Fürwahrhalten, also Gewißheit in der Verstandeserkenntnis. Denn nur dann kann er von einer rationis necessitas (und veritatis claritas) beim Erkennen reden. An anderen Stellen äußert er sich in Wendungen wie: probationibus necessariis asseri [3],

[1] Vgl. J. A. Endres, *a. a. O.* S. 44.

[2] *Monol. Praef.* p. 143 A: Sed quicquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet.

[3] *Monol.* c. 64, p. 210 C.

necessariis rationibus asseri [1], ex necessitate colligi [2], de necessitate consequi [3] usw. Alle diese Ausdrücke und Redewendungen sind Belege für die Annahme einer Gewißheit in der Erkenntnis. Denn notwendige Argumente sind eben solche, denen unbedingte, zwingende Gewißheit zukommt.

In der genannten Stelle aus der Vorrede des Monologiums ist zugleich auch der Grund, durch den wir zum festen Fürwahrhalten bestimmt werden, der Gewißheitsgrund, angedeutet. Während die rationis necessitas in erster Linie nur von der entschiedenen Zustimmung des Verstandes, also von der Gewißheit an sich, zu verstehen ist, scheint uns mit der veritatis claritas der Grund jenes festen Fürwahrhaltens angegeben zu sein. Danach wäre dann das Offenbarwerden eines Objektes für das Erkenntnisvermögen, die einleuchtende Notwendigkeit der erkannten Sache, kurz die objektive Evidenz der Grund der Gewißheit. Nur dadurch kann also nach Anselm ein Objekt für uns Gewißkeit gewinnen, daß es als solches sich unserem Geiste manifestiert und einleuchtend wird. Als Grund der Gewißheit muß natürlich die Evidenz für Anselm auch Kriterium der Wahrheit sein. Denn wo ein Objekt als solches uns einleuchtet, dort muß unfehlbar auch die Wahrheit sein; dort, wo Falsches ist, kann von einer eigentlichen Evidenz nicht die Rede sein.

Kein christlicher Lehrer hatte vor Anselm den Charakter der objektiven Evidenz als Grund der Gewißheit (und Kriterium der Wahrheit), der in der Folgezeit mit Nachdruck betont wurde, in ein solches Licht gerückt. Nicht mit Unrecht schreibt van Weddingen [4]: Si nous réfléchissons qu'Anselme appelle les démonstrations certaines et légitimes des arguments nécessaires et que Boëce, après Aristote, avait répété à satiété que le caractère propre de ceux-ci est de montrer à l'esprit leur absolue certitude, on tombera d'accord que sous la forme encore vague et mal définie des premiers essais métaphysiques, le Docteur de Cantorbéry a, le premier, dans les écoles du moyen âge, appliqué le critère de l'évidence objective des propositions. L'irrécusable et immédiate

[1] *a. a. O.* [2] *Monol.* c. 2, p. 146 C.

[3] *Monol.* c. 7, p. 154 C.

[4] *a. a. O.* p. 133.

intuition de la réalité, manifestée par l'expérience et la raison, a été professée par lui comme le signe suprême de la connaissance et de la vérité.

Wenn van Weddingen[1] die Gewißheit in unserem Erkennen als le corollaire naturel de la doctrine de l'Exemplarisme, c'est-à-dire des rapports essentiels de l'intelligence créée avec la Cause première, darzustellen sucht, so ist das eine dem philosophischen Systeme Anselms durchaus entsprechende Erklärung, wenn sich auch zutreffende Belegstellen nicht erbringen lassen.

VII.

Universalienlehre.

Die für die Erkenntnislehre wie für die Metaphysik so wichtige Frage nach der objektiven Realität der in den Allgemeinbegriffen erfaßten Wesenheiten der Dinge war gegen Ende des 11. Jahrhunderts die Veranlassung zu einem bedeutungsvollen Streite, in welchem Anselm von Canterbury als Wortführer auftrat. Diesem Streite sei zunächst unsere Aufmerksamkeit gewidmet, da er uns, wenn auch nur indirekt und negativ, einen Einblick in die Stellungnahme Anselms zur Universalienfrage zu gewähren vermag.

Seinem entfernteren Grunde nach wurzelt der Streit in der Differenz der platonischen und aristotelischen Ideenlehre. Denn die Ideen bei Plato und Aristoteles bezeichneten eben das Allgemeine, das Generische im Unterschied von den einzelnen erscheinenden Dingen. Plato verfiel in einen extremen Realismus, indem er diesen Ideen ein selbständiges Für-sich-sein zuschrieb und den Einzeldingen das volle, reine Sein absprach. Nach Aristoteles dagegen bieten die Individuen die wahre Realität dar und enthalten die Allgemeinbegriffe nur etwas Sekundäres. Die Erörterung dieses so wichtigen, strittigen Problemes konnte im Mittelalter bei seinem gerade auf abstrakte Fragen gerichteten philosophischen Geist nicht ausbleiben, und tatsächlich finden wir es schon im frühesten Mittelalter ventiliert, wohl im äußeren Anschluß an die bekannte Stelle der

---

[1] *a. a. O.* p. 133 ff.

Isagoge des Porphyrius [1]. Boethius legte in seinem zweiten Isagogekommentar die Ansicht der aristotelischen Schule der späteren Antike nieder und leitete so eine aristotelisch-boethianisch gemäßigte Richtung in der Universalienfrage ein, welche hauptsächlich in den späteren Kommentaren zur Isagoge, wie im Kommentar des sog. Jepa und in einem von C. Prantl mit Unrecht in die Schule des Rhabanus Maurus und zeitlich ins 9. Jahrhundert verwiesenen, wahrscheinlich aber in die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts zu verlegenden Isagogekommentar, eine Vertretung und teilweise auch eine Modifikation erfuhr [2]. Im allgemeinen jedoch entschied sich die erwachende Spekulation des Mittelalters unter der Einwirkung der patristischen Philosophie und Theologie, insbesondere Gregors von Nyssa und Augustins, für die platonische Auffassung von den Universalien. Diese tritt uns entgegen in einer extremen Form bei Johannes Scotus Eriugena, Wilhelm von Champeaux, in einer gemäßigten bei Remigius von Auxerre, Odo von Cluny und besonders bei Anselm von Canterbury [3]. Nachdem durch den Realismus das Interesse für die Universalienfrage geweckt worden war, wurde gar bald die in der spätaristotelischen Dialektik, speziell in dem Kategorienkommentar des Boethius gebrauchte Alternative „Worte—Dinge" (voces—res) die Grundlage und Veranlassung zu einer neuen Richtung in der Universalienfrage, dem Nominalismus, nach welchem die Allgemeinbegriffe bloße Namen sind und keine objektive Realität in den Dingen haben. Dieser Nominalismus fand seinen Urheber in einem gewissen Johannes und einen energischen Vertreter in dessen Schüler Roscelin von Compiegne [4]. Wie bei dem Charakter der mittelalterlichen Geisteskultur natürlich, trat dieser Nominalismus bald in Zusammenhang mit theologischen Fragen. Roscelin wandte ihn auf die Trinitätslehre an und kam zu einer Art Tritheismus. Wenn es nämlich

[1] Vgl. M. Grabmann, *a. a. O.* S. 295.

[2] Vgl. Jos. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik,* Bonn 1907, S. 6 ff.

[3] Vgl. H. Willner, *Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso.* Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. M. A. IV. 1., 1903.

[4] Vgl. J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik.* Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M. A. VIII, 5, 1910, S. 10 ff. 31 f. C. S. Barach, *Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscelin,* Wien 1866.

in Wirklichkeit nur Individuen gibt und den Universalien, in diesem Falle der göttlichen Substanz, keine substantielle Einheit zukommt, so sind die drei Personen der Gottheit drei individuelle Substanzen, also in der Tat drei Götter, die nur eine logische Einheit bilden. Hiergegen erhob sich die theologische Opposition, an deren Spitze Anselm von Canterbury stand. In seiner Schrift *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi contra blasphemias Roscelini* nimmt Anselm gegen die Irrtümer Roscelins in scharf ablehnender Weise Stellung, und zwar in erster Linie natürlich gegen die theologischen; denn das theologische Interesse war es, welches ihn bewog, gegen Roscelin in die Schranken zu treten. Doch konnte er nicht umhin, auch die philosophische Grundlage jener Irrtümer als solche, d. i. den Nominalismus Roscelins anzugreifen. Auf diese seine Polemik gegen den philosophischen Nominalismus haben wir näher einzugehen.

Im zweiten Kapitel der genannten Schrift schreibt Anselm [1]: Cumque omnes, ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi, illi utique nostri temporis dialectici, imo dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus? Et cuius mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem eius, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes eius? Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam; omnis enim individuus homo persona est. Quomodo ergo iste intelliget hominem assumptum esse a

---

[1] p. 265 A, B, C.

Verbo, non personam, id est aliam naturam, non aliam personam esse assumptam? Ähnlich spricht Anselm in c. 3 tadelnd von modernen Dialektikern, welche nihil esse credunt nisi quod imaginationibus comprehendere possunt [1], und welche von einer Menge von Phantasiebildern (multiplicitate phantasmatum) so erdrückt werden, daß sie sich nicht zur Einfachheit des Gedankens erheben können [2].

Zunächst ist die Frage zu erörtern, welches denn nun die Eigenart der hier von Anselm in kurzen, aber scharfen Strichen gezeichneten und entschieden zurückgewiesenen Lehre ist. Es bestehen hierüber verschiedene Anschauungen. H. Ritter [3], C. Prantl [4], B. Hauréau [5] und Hauck [6] vermuten in der Darstellung Anselms Voreingenommenheit und Leidenschaftlichkeit gegen des Gegners Lehre, eine Verdrehung und Karikatur der wirklichen Doktrin desselben. Doch wäre einmal ein solches Verfahren mit dem Charakter Anselms nicht wohl vereinbar [7]. Sodann verraten seine Worte keinerlei Leidenschaftlichkeit oder Entstellungssucht, wenn auch energisch Roscelins Lehre zurückgewiesen wird. Ferner ist wohl zu beachten, daß Roscelin sich nirgends über eine verkehrte oder entstellte Darlegung seiner Lehre von seiten Anselms beschwert. In dem einzigen uns bekannten Schriftstück Roscelins, in seinem Briefe an Abälard, kommt Roscelin mit den ehrendsten Worten auf Anselm zu sprechen und beklagt sich in keiner Weise einer etwaigen Mißdeutung seiner Lehren durch denselben [8].

---

[1] p. 271 A. [2] p. 270 D.

[3] *Geschichte der Philosophie,* Hamburg 1844, VII. 311 f.

[4] *Geschichte der Logik,* Leipzig 1861, II. 78 f.

[5] *Histoire de la philosophie scolastique* I., Paris 1872, 250.

[6] Artikel *„Roscelin“* in *Real-Encyklopädie für protest. Theologie u. Kirche,* hrsg. von Herzog-Hauck XIII. 57 f.

[7] Vgl. J. H. Löwe, *Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter.* Abhandlungen d. kgl. böhm. Gesellsch. d. Wiss. Folge VI. Band 8.

[8] Vgl. M. Grabmann, *a. a. O.* S. 299. Siehe hier auch Näheres über diesen Brief. Eine verbesserte Ausgabe des Briefes bei J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik,* S. 63—80.

Was B. Hauréau insbesondere anbelangt, so weist M. Grabmann nicht mit Unrecht darauf hin[1], daß seine rastlose Arbeit in der Veröffentlichung bisher ungedruckter Texte ohne Zweifel die vollste Anerkennung verdient, daß hingegen seine philosophische Würdigung der Texte mit größter Vorsicht entgegengenommen werden muß. So ist ihm ja, und zwar gerade in bezug auf Roscelin, das doppelte Versehen unterlaufen, daß er dessen Tritheismus als Sabellianismus deutet[2], und daß er einen handschriftlich erhaltenen Traktat *Sententia de universalibus secundum magistrum R.* als eine Arbeit Roscelins ansieht[3].

Andere Autoren finden in der von Anselm dargebotenen Lehre Roscelins keinen eigentlichen Nominalismus, ja überhaupt keine wirkliche Behandlung der Universalienfrage. So bemerkt B. Adlhoch[4]: „Abgesehen davon, daß unser Begriff Nominalismus keineswegs identisch ist mit der Roscelinischen Lehre vom flatus vocis, scheinen Anselm und Roscelin selber von einem derartigen Streithandel so viel wie nichts zu wissen! Eher könnte man den Gegenstand der Auseinandersetzung im Verhältnis von persona und substantia singularis suchen, weil damit Roscelins dialektische Abirrung auf das Trinitätsdogma besser einleuchtete, was vom flatus vocis aus immerhin ein Problem für sich bleibt. Allein die Gleichsetzung von Einzelsubstanz = Person ist kein Nominalismus, sondern naturalistischer Empirismus gegenüber den ungleich höheren Tatsachen der Übernatur.“ Ferner[5]: „Eine eigentliche und eingehende Kontroverse über rein philosophische Lehrpunkte hat zwischen Roscelin und Anselm nie stattgefunden.“ — Solchen Aufstellungen gegenüber betonen wir, daß gewiß in erster Linie das theologische Interesse es war, welches Anselm auf den Kampfplatz führte, die Bestreitung der theologischen Folgesätze, welche Roscelin aus dem Nominalismus ableitete, energische Stellungnahme gegen dessen Tritheismus und dessen schiefe Vorstellungen auf dem Gebiete

---

[1] *a. a. O.* S. 299 f.

[2] B. Hauréau, *a. a. O.* p. 189.

[3] Vgl. Cl. Baeumker in *Archiv für Geschichte der Philos.* X., 1897, S. 134. H. Willner, *a. a. O.* S. 64.

[4] *Roscelin und St. Anselm.* Philos. Jahrbuch 20, 1907, S. 443 f.

[5] *a. a. O.* S. 447.

der Inkarnationslehre. Trotzdem ist aber nicht in Abrede zu stellen, daß in der genannten Stelle von *De fide Trinitatis et incarnatione Verbi* c. 2 eine rein philosophische Auseinandersetzung vorliegt, eine Besprechung und Kritik rein philosophischer Lehrpunkte hereinbezogen ist, welche Hereinbeziehung freilich gerade mit Rücksicht auf die theologischen Lehren Roscelins geschah, und nur insoweit es deren Verständnis und Widerlegung erforderte. Die Tatsachen, daß von substantiae universales und derem realen Wert die Rede ist, daß die Einheit mehrerer menschlichen Personen und die Einheit der drei göttlichen Personen einander gegenübergestellt werden, zeigen zur Genüge, daß es sich in diesem Texte um die Universalienfrage handelt. Näherhin läßt sich die von Anselm dargestellte Lehre deutlich als Nominalismus erkennen. Unter Nominalismus versteht man doch nach der gebräuchlichen Begriffsbestimmung die Theorie, daß die Universalien keine Realität haben, daß sie bloße Vorstellungen, ja bloße Namen sind [1]. Für Roscelin aber ist, wie aus Anselms Darstellung seiner Lehre hervorgeht, nur das Individuelle wirklich, das Allgemeine, die Universalien d. h. die Gattungen und Arten, welche von anderen für Substanzen gehalten wurden, sind ihm nur flatus vocis [2], Kollektivnamen ohne objektiven realen Wert, nur Worte, keine Dinge. Unter Farbe versteht er nichts anderes als den (farbigen) Körper und unter Weisheit eines Menschen nichts anderes als die (weise) Seele. Demnach ist die Bezeichnung der durch Anselm wiedergegebenen Lehre Roscelins als Nominalismus durchaus berechtigt und dem philosophischen Sprachgebrauch entsprechend.

Wenn M. de Wulf [3] die Universalienlehre Roscelins für rein negativ, für eine Verneinung des extremen Realismus hält und sie deshalb Pseudo-Nominalismus oder Anti-Realismus nennt,

---

[1] Vgl. O. Willmann, *Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke*, Kempten und München 1909, 67. R. Falkenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1908, 625.

[2] „Welchen Ausdruck Roscelin selbst gebraucht hat, ob Wort (vox) oder Worthauch (flatus vocis), macht keinen Unterschied, weil beides dasselbe bedeutet. Das Wort wurde eben definiert als ein aus der Luftröhre hervorkommender Hauch (flatus), der durch die Zunge zu artikulierten Lauten gebildet wird." J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, S. 28.

[3] *Histoire de la philosophie médiévale*[2], Louvain-Paris 1905, p. 172.

so scheint hier das Wort vox nicht in seiner richtigen Bedeutung aufgefaßt zu sein. Der Nominalismus Roscelins hat einen durchaus positiven Sinn; und J. Reiners[1] hat gezeigt, „daß derselbe unabhängig vom extremen, platonistischen Realismus, und nicht aus dem Gegensatz zu diesem entstanden ist".

Der von Anselm ohne Zweifel objektiv vorgetragene und kritisierte philosophische Standpunkt seines Gegners ist also der des Nominalismus. Hiermit ist Anselm als entschiedener Gegner nominalistischer Tendenzen dargetan. Für ihn steht es unzweideutig fest, daß der allgemeinen Wesenheit (substantia universalis), welche der Begriff — das universale post rem, wie man ihn im Anschluß an Aristoteles später genannt hat — ideell befaßt, objektive Realität in den Dingen zukommt, daß sie nicht bloß flatus vocis ist. Deshalb behandelt er auch in seiner Polemik den Nominalismus ziemlich geringschätzig. Er sieht in ihm nicht sowohl ein System, eine Lehre, mit der es sich lohnte in Kampf zu treten, als vielmehr eine Schwäche des Denkens, welche einfach an ihre Schranken erinnert werden muß.

Wollen wir den Standpunkt Anselms in der Universalienfrage nach der positiven Seite kennen lernen, so zeigt sich dieser zunächst in mehrfachen realen Distinktionen, welche Anselm in den Dingen macht. So unterscheidet er zwischen der Wesenheit, dem Was der Dinge oder der Quidität nach dem Terminus der Hochscholastik einerseits, und den Accidentien Qualität und Quantität andererseits[2]. Während die Wesenheit das den Accidentien zu Grunde liegende unwandelbare Subjekt derselben ist, von dem diese ausgesagt werden, das innere Sein und Wesen (quid) der Dinge, das in sich besteht und keines Trägers bedarf, bedeuten die Accidentien bloß ein der Wesenheit Inhärentes, können nicht für sich, nur in der und durch die Wesenheit bestehen, mit welcher

---

[1] *a. a. O.* S. 10 ff. 31.

[2] *Monol.* c. 16, p. 164 C: Sed fortasse cum dicitur iusta vel magna vel aliquid similium, non ostenditur quid sit, sed potius qualis vel quanta sit. *Monol.* c. 17, p. 166 C: Nihil igitur quod de eius (Dei) essentia vere dicitur, in eo quod qualis vel quanta, sed in eo quod quid sit accipitur. Quicquid enim est vel quale vel quantum, est etiam aliud in eo quod quid est; unde non simplex, sed compositum est.

sie eine Einheit bilden [1]. Anselm unterscheidet z. B. zwischen der Farbe des Körpers und dem Körper selbst. Beide sind etwas Verschiedenes, die Farbe ist nicht der Körper und der Körper nicht die Farbe. Das Sein der Farbe ist indes bedingt durch das des Körpers, beide sind darum zur Einheit verbunden [2]. — Bei den substantiellen Dingen wird sodann unterschieden zwischen erster und zweiter Substanz (substantia prima und substantia secunda). Unter erster Substanz versteht Anselm dasjenige, was in keinem Subjekte ist und von keinem Subjekte ausgesagt wird, also die Einzelwesen, unter zweiter Substanz das, was zwar in keinem Subjekte ist, aber von Subjekten ausgesagt wird, und zwar als das Was (quid) derselben, also die allgemeinen Art- und Gattungsbegriffe (genus und species), und zeigt, daß z. B. Grammatiker eine substantia secunda ist, insofern er nicht in einem andern Subjekte ist, aber species (homo) und genus (animal) von ihm als seine Wesenheit ausgesagt werden können, daß Grammatiker indes auch substantia prima ist, insofern er Individuum ist und nicht Prädikat werden kann [3]. — Anselm macht weiterhin die reale Distinktion zwischen allgemeiner Wesenheit und individuellen Bestimmtheiten, welche jene zu einem bestimmten Individuum machen [4], durch welche insbesondere die allgemeine menschliche Natur jenes selbständige Für-sich-sein erlangt,

[1] *De Grammatico* c. 9, p. 568 C und D: Homo est substantia, an in subiecto? Non est in subiecto, sed est substantia. Grammaticus est qualitas et in subiecto.

[2] *De verit.* c. 13, p. 484 D ff.: Color per corpus habet esse et non esse. Existente namque corpore colorem eius necesse est esse, et pereunte corpore colorem eius manere impossibile est.

[3] *De gramm.* c. 10, p. 569 A und B: Omnis substantia est prima aut secunda . . . unde probas grammaticum non esse primam aut secundam substantiam? Quia est in subiecto, quod nulla substantia est, et dicitur de pluribus, quod primae non est, nec est genus aut species nec dicitur in eo quod quid, quod est secundae. (Mag.:) Nihil horum . . . aufert grammatico substantiam, quia secundum aliquid grammaticus non est in subiecto, et est genus et species et dicitur in eo quod quid, quia est et homo, qui species est, et animal, quod est genus, et haec dicuntur in eo quod quid. Et etiam individuus, sicut homo et animal, quia quemadmodum quidam homo et quoddam animal, ita quidam grammaticus est individuus. Socrates enim et homo et animal est, et grammaticus. —

[4] *De gramm.* c. 20, p. 579 A und B: Unum non fit ex pluribus nisi aut . . . aut . . . aut specie et proprietatum collectione ut Plato.

wodurch sie Person wird, und wodurch die einzelnen menschlichen Personen sich unterscheiden [1] und zwar so, daß man geradezu sagen kann, mehrere Personen seien immer auch mehrere Wesen [2]. — Alle diese Distinktionen, die, zum Teil nach der eigenen Aussage Anselms [3], aus Aristoteles stammen und der Übersetzung des Boethius [4] entnommen sind, sind deutliche Belege dafür, daß Anselm ein den Einzeldingen immanentes übersinnliches Allgemeines anerkennt, welches wir in unsern Begriffen ideell befassen, daß er den Allgemeinbegriffen objektive Realität in den Dingen zuerkennt und sie nicht als bloße Worte aufgefaßt wissen will, mit andern Worten, daß Anselm in der Universalienfrage auf dem Boden des Realismus steht.

Dieselbe realistische Denkweise zeigt sich auch in der anselmischen Lehre von den Exemplar-Ideen. Allen Dingen, so führt Anselm, wie wir bereits gezeigt haben, im Dialog *De veritate* aus, kommt schon dadurch, daß sie sind, Wahrheit zu, d. h. sie sind der Ausdruck ihres Sollens. Unter dem Sollen der Dinge versteht aber Anselm nichts anderes als deren rechte Beziehung zu ihren Ideen im göttlichen Geiste, die rechtmäßige Manifestation der göttlichen Ideen von den Dingen durch die dinglichen Erscheinungen. Dadurch sind demnach alle Dinge wahr, erfüllen sie ihr Sollen, daß sie die göttlichen Ideen nach außen recht und wahrhaft zur Erscheinung bringen. An jeglichem Ding haben wir darum eine doppelte Seite zu unterscheiden, eine äußere: die individuelle Erscheinung, und eine innere: die zu Grunde liegende Idee, das Sollen, welchem es dient. Wir haben also in den Dingen ein Sein, welches wirklich ist, objektiv wirklich ist, ohne äußerlich wirklich zu sein, eine Realität, welche Realität ist, ohne in die Sinne zu fallen, eine für das Denken und doch nicht lediglich durch das Denken exi-

[1] *De processione S. Spir.* c. 28, p. 323 B: Per hoc enim hominum personae diversae sunt ab invicem, quia uniuscuiusque proprietatum collectio non est in alia eadem.

[2] *Monol.* c. 78, p. 221 C: Omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias quot sunt personae, quod in pluribus hominibus, qui quot personae tot individuae sunt substantiae, cognoscitur.

[3] Vgl. *De gramm.* c. 9 und 10.

[4] *In Categorias Aristotelis PL* 64. Vgl. z. B. p. 169 B. p. 181 D. p. 189 D.

stierende Wirklichkeit. Es geht demnach nicht an, das sinnlich wahrnehmbare Einzelne für das einzig wahrhaft Objektive zu erklären, vielmehr offenbart sich uns in jedem Einzelding eine höhere übersinnliche Realität.

Über diese in den körperlichen Erscheinungen verwirklichten und im Geiste Gottes ideell existierenden Ideen der Dinge spricht sich Anselm näherhin aus im *Monologium*. Dieselben sind im Grunde nichts anderes als die (platonisch-)augustinischen Ideen [1], die ewigen, unwandelbaren Schöpfergedanken Gottes von den Dingen. Unmöglich kann, so führt Anselm aus [2], von einer vernünftigen Ursache etwas hervorgebracht werden, ohne daß in ihrer Intelligenz ein Musterbild, eine Idee, eine Form des Hervorzubringenden vorangeht. Wohl waren die Dinge nichts, ehe sie entstanden, insofern sie nicht waren, was sie nun sind, und insofern sie nicht aus Etwas gemacht wurden; aber keineswegs waren sie nichts in bezug auf die Vernunft des Schöpfers, durch welche und nach welcher sie geschaffen wurden. In dieser subsistierten sie von Ewigkeit als Gedanken, jedoch nicht gleich den menschlichen Gedanken als Abbilder, sondern als Urbilder, welche ein höheres, vollkommeneres Sein als die Dinge selbst besitzen, die nur deren schwache Nachbilder sind [3]. Wie der Künstler das Kunstwerk der Idee nach schon vor der Ausführung in seinem Geiste tragen muß, so trägt auch Gott die Ideen aller Dinge in sich und verwirklicht dieselben dann nach außen in der Schöpfung, und wie der Künstler

[1] Vgl. S. 51[1]. Siehe auch J. Storz, *a. a. O.* S. 191 ff.

[2] *Monol.* c. 9. p. 157 C: Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum sive, ut aptius dicitur, forma vel similitudo aut regula. Patet itaque quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent; quare cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent quantum ad hoc, quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent: non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.

[3] *Monol.* c. 31, p. 185 B und C: Satis itaque manifestum est in Verbo, per quod facta sunt omnia, non esse eorum similitudinem, sed veram simplicemque essentiam, in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitationem. Unde necesse est . . . omnem creatam naturam eo altiori gradu essentiae dignitatisque consistere, quo magis illi propinquare videtur. Vgl. c. 36, p. 190 A.

das Kunstwerk denkend innerlich ausspricht, so spricht auch Gott die Dinge in seinem Verstande innerlich aus [1]. Trotz durchgreifender Unterschiede [2] in diesem Vergleich bleibt die beiderseitige Analogie bestehen. Die Inexistenz der Dinge nach ihren Ideen in Gott ist so zu fassen, daß Gott die Dinge innerlich ausspricht, wie der Künstler sein Kunstwerk denkend in sich ausspricht. Die göttlichen Ideen sind also ein inneres Sprechen Gottes; sie sind das innere Wort, in welchem Gott die Dinge ausspricht, welches Wort aber zuletzt nichts anderes ist als die göttliche Substanz selbst [3]. Denn alles, was Gott schafft, schafft er rein durch sich selbst. Wenn er also durch sein inneres Wort die Dinge ideal hervorbringt, so folgt notwendig, daß dieses Wort mit seiner Wesenheit identisch ist. Weil identisch mit der göttlichen Wesenheit, kann dieses Wort in sich nur eines sein, und zwar spricht Gott durch dasselbe Wort, mit welchem er sich ausspricht, zugleich auch die geschöpflichen Dinge aus [4], denn beide Worte sind identisch mit der einen göttlichen Wesenheit selbst. Worauf es uns hier aber vor allem ankommt, ist dieses: das innere Sprechen Gottes, die Gedanken Gottes von den Dingen beziehen sich auf das innerste Wesen, das Allgemeine und Bleibende, die universalis essentia der Dinge, was deutlich aus *Monol.* c. 10 [5] hervorgeht. Jenes höhere übersinnliche Sein, welches in den dinglichen Erscheinungen realisiert ist und welches im göttlichen Intellekte von Ewigkeit her existiert, stellt somit die allgemeinen Wesenheiten der Dinge dar. Neben der

[1] *Monol.* c. 10, p. 158 B: Illa autem forma rerum, quae in eius ratione res creandas praecedebat, quid aliud est quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio, veluti cum faber facturus aliquod suae artis opus prius illud intra se dicit mentis conceptione. Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur.

[2] *Monol.* c. 11, p. 159 C ff.

[3] *Monol.* c. 12, p. 160 B und C: Sed cum pariter ratione docente sit certum, quia quicquid summa substantia fecit, non fecit per aliud quam per semetipsam, et quicquid fecit, per suam intimam locutionem fecit, sive singula singulis verbis sive potius uno verbo simul omnia dicendo, quid magis necessarium videri potest quam hanc summae essentiae locutionem non esse aliud quam summam essentiam?

[4] *Monol.* c. 33, p. 188 C: Uno igitur eodemque verbo dicit seipsum et quaecunque fecit.

[5] p. 158 C ff.

äußeren, individuellen Erscheinung offenbart sich also nach Anselm dem denkenden Geist in den Dingen eine allgemeine Wesenheit, welche ein ideales, ewiges Sein im göttlichen Geiste hat. Wollen wir die von dem Neuplatoniker Proklus[1] aufgestellte Dreiteilung gebrauchen, so können wir demnach bei Anselm reden vom *universale ante rem, in re, post rem.* Der realistische Standpunkt Anselms in der Universalienfrage dürfte hiermit deutlich gekennzeichnet sein.

Die weitere Frage indes nach der genaueren Existenzweise des Allgemeinen, wie dasselbe in den äußeren Dingen und wie im erkennenden Geiste existiert, finden wir bei Anselm noch nicht erörtert. Deren Lösung war einer späteren Zeit vorbehalten. In der Vor- und Frühscholastik fehlten hierzu die erforderlichen metaphysischen, psychologischen und terminologischen Voraussetzungen. Deshalb werden wir auch Anselm nicht schlechthin als Vertreter des gemäßigten Realismus im technischen Sinne des Wortes, im Sinne des Aquinaten, bezeichnen können. Von einem gemäßigten Realismus in diesem Sinne läßt sich im 11. Jahrhundert noch gar nicht reden.

Andererseits jedoch ist es noch weniger angängig, in Anselm einen Vertreter des extremen Realismus zu erblicken, wie B. Hauréau[2], X. Rousselot[3] u. a. getan haben. Anselm sagt ja ausdrücklich, die Accidentien (z. B. die Farbe) hätten kein selbständiges Sein, sie existierten nur in der Substanz[4]. Wenn sich bei Anselm Stellen finden lassen, welche, falls man sie urgiert, einen extremen Realismus ergeben würden[5], so ist, abgesehen davon, daß diese Stellen ebensogut in anderm Sinne gedeutet werden können[6], auch hier zu beachten, daß einerseits zur Zeit Anselms die philosophische Sprache noch wenig ausgebildet war, die terminologischen Voraussetzungen zu einer allseitigen Formulierung

[1] Proclus, *In primum Euclidis Elementorum librum Commentarii,* Prolog. II, ed. Friedlion p. 51.

[2] *a. a. O.* p. 250 ff.

[3] *Études sur la philosophie dans le moyen-âge,* Paris 1840, p. 216 f.

[4] *De verit.* c. 13, p. 484 D ff.: Color per corpus habet esse et non esse. Existente namque corpore colorem eius necesse est esse, et pereunte corpore colorem eius manere impossibile est.

[5] Vgl. Domet de Vorges, *a. a. O.* p. 153.

[6] Vgl. M. Esser, *a. a. O.* S. 10 f.

der Probleme also fehlten, daß andererseits Anselm nicht ex professo vom philosophischen Standpunkt aus sich über die Universalienfrage äußert, sondern nur gelegentlich darüber spricht und mit Rücksicht auf ihre theologische Anwendung und Verwertung.

Soll der Realismus Anselms näher charakterisiert werden, so können wir ihn als gemäßigten, augustinischen Platonismus bezeichnen. Die platonische Färbung zeigt sich ja schon darin, daß er das einzelne Wahre, Gute, Gerechte durch eine größere oder geringere Teilnahme an der Realität des allgemeinen Wahren, Guten, Gerechten Bestand gewinnen läßt [1]. Doch ist es nicht der strenge Platonismus, den Anselm vertritt, sondern eine gemäßigte, augustinische Auffassung desselben, dominiert von dem augustinischen Exemplarismus, der augustinischen Ideenlehre, die Anselm in sein System aufgenommen und der Nachwelt als höchst kostbares Vermächtnis hinterlassen hat. Bekanntlich hat auch Thomas von Aquin die augustinische Ideenlehre rezipiert und mit seinem aristotelischen Realismus kombiniert [2]. So kommt es, daß Anselms und des Aquinaten Anschauungen in der Universalienlehre sachlich (und in den theologischen Konsequenzen) in derselben Richtung liegen [3].

---

[1] Vgl. *De verit.* c. 2, p. 469 C. *Monol.* c. 16, p. 164 C ff.

[2] Vgl. Lipperheide, *Thomas von Aquin und die platonische Ideenlehre*, München 1890, S. 131.

[3] Vgl. M. Grabmann, *a. a. O.* S. 308. Siehe auch die hier genannten neueren Autoren, deren Beurteilung des anselmischen Realismus mit der gegebenen im wesentlichen übereinstimmt, wie van Weddingen, Domet de Vorges, de Wulf, Bainvel, Geyser, Willner u. a.

Schluss.

Wir stehen am Schlusse unserer Abhandlung. Wenn auch die Behandlung erkenntnistheoretischer Fragen bei Anselm im allgemeinen einer einheitlichen Darstellung entbehrt, und die betreffenden Erörterungen sich an den verschiedensten Stellen und in den verschiedensten Büchern zerstreut finden und gleichsam nur indirekt und mittelbar, in theologischer Anwendung und Verwertung zur Sprache kommen, so konnten wir doch im Verlaufe unserer Untersuchungen wiederholt Zeuge sein eines ernsthaften Nachdenkens und hohen Interesses, welches der große Denker von Canterbury den tiefen Fragen des Erkenntnisproblems entgegengebracht hat. Freilich tritt fast überall eine an Augustin sich anlehnende Denkweise deutlich zutage, jedoch nicht in Form einer bloßen Reproduktion augustinischer Lehren, sondern vielmehr als ein inneres Durchdringen und Verarbeiten und selbständiges Wiedergeben der tiefen, fruchtbaren Gedanken seines Lehrers. Und gerade hierin liegt zunächst die Bedeutung Anselms für die Folgezeit. Durch den lebendigen Augustinismus der Ideen, der uns in seinem System entgegentritt, durch die klare Zusammenfassung und selbständige Wiedergabe augustinischer Gedanken hat Anselm die inhaltliche Richtung angegeben, in welcher die kommende Scholastik sich zunächst vorwiegend bewegt [1], und ist Anselm das Bindeglied zwischen Augustin und der Scholastik, speziell der älteren Franziskanerschule (Alexander von Hales, Bonaventura, Matthaeus von Aquasparta, Johannes Peckham, Roger Marston u. a.).

Wir sahen andererseits aber auch den freien Flug seines Geistes auf den Gebieten der philosophischen und insbesondere

[1] Vgl. Cl. Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, S. 325.

der erkenntnistheoretischen Spekulation. Es sei nur erinnert an das ontologische Argument und an die Wahrheitslehre. Und hierin liegt das weitere, für die folgenden Jahrhunderte epochemachende Verdienst Anselms. Durch die spekulative Erforschung einer Reihe von philosophischen und theologischen Fundamentalwahrheiten hat er das einseitige Autoritätsprinzip der Vorzeit durchbrochen, der Vernunft eine mehr selbständige Rolle eingeräumt, die Verselbständigung der Philosophie als einer Wissenschaft mit eigenem Arbeitsgebiet im gewissen Sinne angebahnt [1] und so den großen Entwicklungsprozeß der christlichen Wissenschaft des Mittelalters eingeleitet.

So steht Anselm als kraftvoller Denker, zurückweisend auf Augustin, hindeutend auf Thomas von Aquin, Scholastiker und Mystiker zugleich, an der Schwelle des mittelalterlichen Geisteslebens, gleichsam als dessen *ἀρχηγός*. Nicht mit Unrecht nannte man ihn deshalb ehrend den „Vater der Scholastik".

---

[1] Vgl. Domet de Vorges, *a. a. O.* S. 327. J. A. Endres in *Philos. Jahrbuch*, hrsg. von C. Gutberlet 15., 1902, S. 454 f. M. Grabmann, *a. a. O.* S. 339.

Literaturverzeichnis.

ADLHOCH B., Der Gottesbeweis des hl. Anselm. Philosophisches Jahrbuch, hrsg. von C. Gutberlet. VIII 1895. IX 1896. X 1897.

— — Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises. Ebd. XVI 1903.

— — Roscelin und Sanct Anselm. Ebd. XX 1907.

BACH J., Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte I. Wien 1873.

BAEUMKER CL., Die europäische Philosophie des Mittelalters in: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von P. Hinneberg I, 5 1909.

— — Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker und G. v. Hertling III, 2. 1908.

— — Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. Archiv für Geschichte der Philos., hrsg. von L. Stein X. 1897.

BARACH C. S., Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscelin, Wien 1866.

BECKER J. B., Der Satz des hl. Anselm: Credo, ut intelligam, in seiner Bedeutung und Tragweite. Philosophisches Jahrbuch, hrsg. von C. Gutberlet XIX 1906.

DANIELS AUG., Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslogium des hl. Anselm. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker und G. v. Hertling VIII 1909.

— — Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston. Theologische Quartalschrift, Tübingen 1911.

DOMET DE VORGES, Saint Anselme, Paris 1901.

DRÄSEKE JOH., Zu Anselms Monologium und Proslogium. Neue kirchliche Zeitschrift, hrsg. von G. Holzhauser XI 1900.

— — Zur Frage nach dem Einfluß des Johannes Scotus Erigena. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 50. 1907.

ENDERT K. VAN, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung des hl. Augustin, Freiburg 1869.

ENDRES J. A., Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande, Kempten und München 1908.

— — Rezension von Domet de Vorges, Saint Anselme, in: Philosophisches Jahrbuch, hrsg. von C. Gutberlet XV 1902.

Esser M., Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte, Bonn 1905.

Franck G. F., Anselm von Canterbury, Tübingen 1842.

Grunwald G., Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker und G. v. Hertling VI, 3. 1907.

Grabmann M., Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909.

— — Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta. Theolog. Studien der Leo-Gesellschaft, hrsg. von A. Ehrhard und Fr. M. Schindler 14. 1906.

Hasse F. R., Anselm von Canterbury II, Leipzig 1852.

Hauck, Artikel „Roscelin" in: Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hrsg. von Herzog-Hauck XIII.

Hauréau B., De la philosophie seolastique I, Paris 1850.

— — Histoire de la philosophie scolastique I, Paris 1872.

Hertling G. Frhr. von, Augustin, Mainz 1902.

Kaulich W., Geschichte der scholastischen Philosophie I, Prag 1863.

Lipperheide, Thomas von Aquin und die platonische Ideenlehre, München 1890.

Lutz E., Die Psychologie Bonaventuras. Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker und G. Frhr. v. Hertling VI, 4—5. 1909.

Löwe J. H., Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter. Abhandlungen der kgl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften, Folge VI, Bd. 8.

Minges P., Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus. Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters hrsg. von Cl. Baeumker und G. Frhr. v. Hertling VII, 1., 1908.

Möhler, Anselm, Erzbischof von Canterbury. Theologische Quartalschrift, Tübingen 1827. 1828.

Nourrisson Jean F., La philosophie de Saint Augustin, Paris 1866.

Picavet, F., La scolastique. Revue internationale de l'enseignement 25, 1893.

Prantl C., Geschichte der Logik im Abendlande II., Leipzig 1861.

Reiners Jos., Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, Bonn 1907.

— — Der Nominalismus in der Frühscholastik. Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker und G. Frhr. v. Hertling VIII, 5. 1910.

Rémusat Ch. de, Saint Anselme de Cantorbéry, Paris 1853.

Rousselot X., Études sur la philosophie dans le moyen-âge I., Paris 1840.

Schmid Al., Erkenntnislehre I, Freiburg 1890.

Seeberg R., Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, hrsg. von Bonwetsch und Seeberg, Bd. 5, 1900.

Siebeck H., Geschichte der Psychologie I. 2, Gotha 1884.

Stöckl A., Geschichte der Philosophie des Mittelalters 1., Mainz 1864.

Storz J., Die Philosophie des hl. Augustinus, Freiburg 1882.

Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[9], 1905.

Verweyen Joh., Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909.

Vigna, Sant' Anselmo filosofo, Milano 1899.

van Weddingen, Essai critique sur la philosophie de St. Anselme de Cantorbéry, in Mémoires couronnés et autres mémoires, Bruxelles 25., 1875.

Werner K., Die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus. Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Kl. 26., 1877.

— — Die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Bonaventura. Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Kl. 82., 1876.

Willmann O., Geschichte des Idealismus II., Braunschweig 1896.

Willner H., Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker und G. v. Hertling IV 1903.

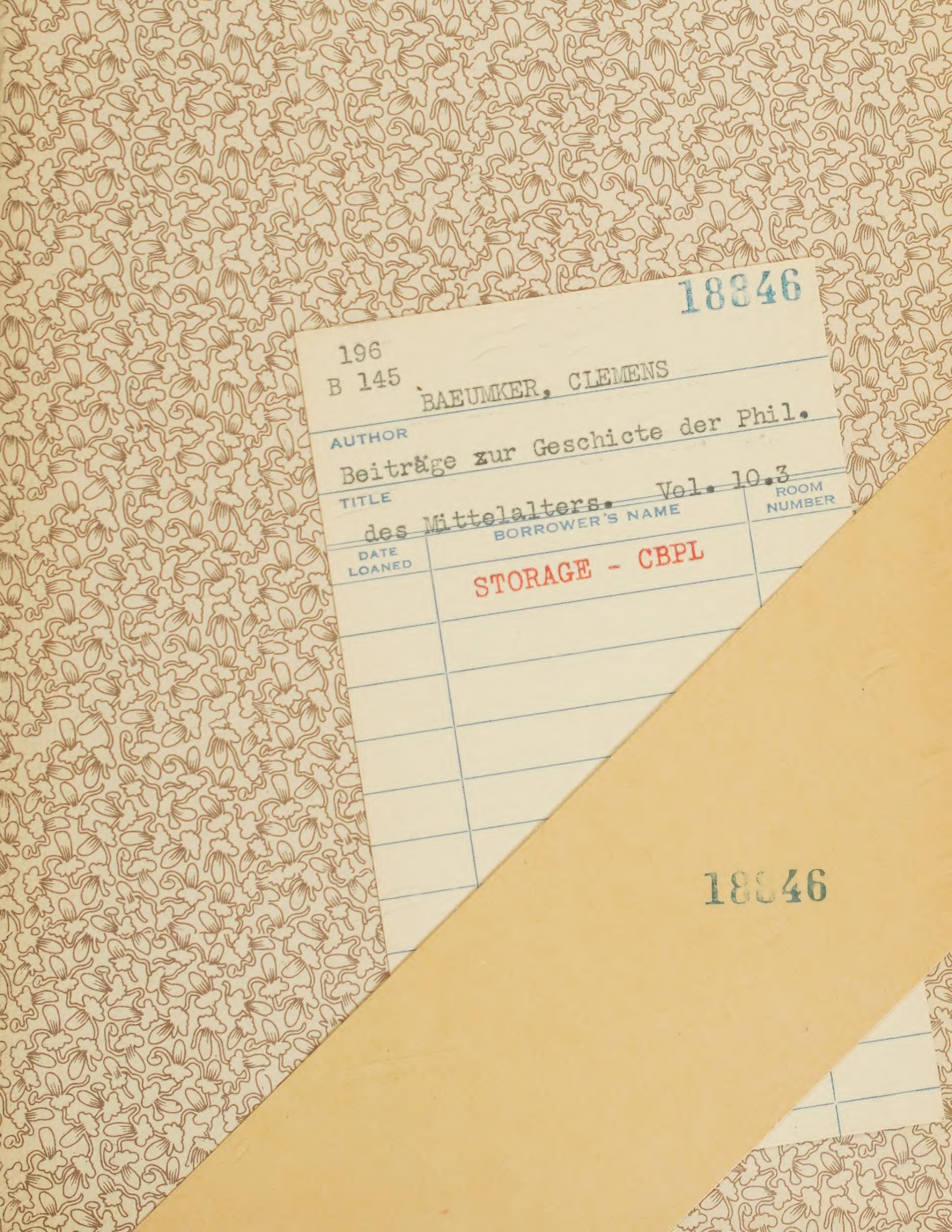
de Wulf M., Histoire de la philosophie médiévale, Louvain-Paris 1905.

Verzeichnis der Personennamen.

Corrigenda.

S.	10	Z.	10	v.	o.	lies:	selbst,	statt	selbsl.
„	10	„	16	„	„	„ :	letzterer	„	letztere.
„	16	„	8	„	„	„ :	Stelle	„	Frage.




18846
196
B 145
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beiträge zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 10.3
BORROWER'S NAME
ROOM NUMBER
DATE LOANED
STORAGE - CBPL
18846